

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
LINHA DE PESQUISA ONTOLOGIA**

**ELIZIA CRISTINA FERREIRA**

**O SENTIDO FENOMENOLÓGICO DA NOÇÃO DE  
*REDUÇÃO* EM EDMUND HUSSERL:  
A relação entre *transcendental* e *natural***

**FLORIANÓPOLIS  
ABRIL DE 2008**

**ELIZIA CRISTINA FERREIRA**

**O SENTIDO FENOMENOLÓGICO DA NOÇÃO DE  
*REDUÇÃO* EM EDMUND HUSSERL:  
A relação entre *transcendental* e *natural***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Professor Dr. Marcos José Muller-Granzotto, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

**FLORIANÓPOLIS  
ABRIL DE 2008**

*Ao Felipe (Pooh)*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente ao professor Marcos José Müller-Granzotto pela valiosa orientação, pelo apoio e paciência passados e vindouros. Sou grata em especial pelo modo singelo com que conduziu minhas indagações iniciais, apontando fronteiras inesperadas às minhas incursões fenomenológicas – quisera meu texto lá chegasse...

Agradeço também ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFSC. A Capes e ao PRPPG da UFSC pelo apoio financeiro prestado durante diferentes etapas desta pesquisa. À Ângela e ao André pelo mais do que prestativo atendimento na secretaria do Programa. Aos professores Celso Reni Braidá e Cláudia Pellegrini Drucker, pelos ensinamentos e por suas valiosas indicações quando da qualificação desta pesquisa e em outros momentos.

Ao professor e amigo Alberto Marcos Onate sou grata por orientar meus primeiros passos pelas sendas fenomenológicas e da pesquisa acadêmica. Aos professores do Departamento de Filosofia da UNIOESTE, onde me formei, por tão cordialmente me receberem como colega, em especial ao César, Wilson, Luís, Horácio e Eládio pela amizade e conversas, produtivas ou não, ao Claudinei por sempre “tirar um texto cartola” e ao Pedro pelo apoio nesta reta final.

Expresso gratidão também à minha família, por tudo. A todos os meus amigos, que me acompanham na vida e na filosofia, vocês são interlocutores fundamentais das motivações desta pesquisa e muito mais, em especial a Kelly, Fabi, Marcos, Gi, Marília, Márcia e à “Viva-Neguinha”. À Gio e Evandro, Gi e Zé, especialmente “congelados” para mim. À Margarida, ao Getúlio e a “Dinda”, pelo Felipe e por todo carinho.

Finalmente, admito: não teria como agradecer ao amante-amigo Felipe, pelas infindáveis discussões e por todas aquelas coisas que sequer saberia dizer.

Podemos até continuar tranqüilamente a falar como falamos enquanto homens naturais; pois, na condição de fenomenólogos, não devemos parar de ser homens naturais e de nos pôr enquanto tais no discurso (HUSSERL, *Idéias I*).

A filosofia está em toda parte, até mesmo nos “fatos”, e em parte alguma e em domínio algum acha-se preservada do contágio com a vida. (MERLEAU-PONTY, *Em toda e em nenhuma parte*).

Mas nem mesmo com referência às mais insignificantes coisas da vida somos nós um todo materialmente constituído, idêntico para toda a gente e de que cada qual não tem mais do que tomar conhecimento, como se se tratasse de um livro de contas ou de um testamento; nossa personalidade social é uma criação do pensamento alheio (PROUST, *Em busca do tempo perdido — no caminho de swann*).

**Resumo:**

FERREIRA, Elizia Cristina. **O sentido fenomenológico da noção de *redução* em Edmund Husserl:** a relação entre transcendental e natural. 2008. 134 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

Num olhar desatento, a *epoché fenomenológica* de Husserl se apresenta como uma decisão “*anti-natural*”, afinal, assumir a *atitude transcendental* da *redução* supostamente implicaria abandonar algo inerente ao nosso modo intrínseco de compreender mundo. Caso se aceite isto, então é inevitável questionar a legitimidade dessa proposta metodológica. O objetivo deste trabalho é demonstrar que é a partir da própria *atitude natural* que se origina a necessidade de uma *orientação* distinta, não em relação ao modo como nos relacionamos com as coisas, com o mundo, mas em relação ao modo que o concebemos teoricamente. A *epoché* revela que é na ingenuidade de uma tese assumida dogmaticamente que o homem toma distância de sua forma *imediata* de inserção no mundo. Em “*Ideen I*” Husserl dispensa um esforço considerável em explicar o que se entende por “*atitude natural*” e, justamente nessa tentativa, demonstra-se inevitável falar a respeito da *intencionalidade da consciência*, assim, ela aparece antes mesmo de uma elaboração explícita da *redução*, fazendo notar que é a *tese* da *atitude natural* que ofusca sua evidência. Desnorteada em seu objetivismo, ela impõe a si mesma a criação de códigos, de pontes de encontro com o mundo que o *sujeito*, fechado em sua imanência, não pode alcançar.

**Palavras-chave:** *epoché* — atitude natural — atitude transcendental — intencionalidade — consciência transcendental

**Abstract:**

FERREIRA, Elizia Cristina. **The phenomenological sense of the *reduction* notion in Edmund Husserl:** the relationship between transcendental and natural. 2007. 134 p. Thesis (Master Degree) – Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

In an inattentive glance, the *phenomenological epoché* of Husserl comes while an “anti-natural” decision, after all, to assume the *transcendental attitude* of the *reduction* would supposedly implicate to abandon something inherent to our intrinsic way of understanding world. In case this is accepted, then it is inevitable to question the legitimacy of that methodological proposal. The objective of this work is to demonstrate that it is starting from the own *natural attitude* that the need of a different *orientation* arises, not in relation to the way as we linked with the things, with the world, but in relation to the way that we conceived it theoretically. The *epoché* reveals that it is in the ingenuousness of a thesis assumed like a dogma that the man takes distance in his immediate way of insert in the world. In “*Ideen I*”, Husserl releases a considerable effort in explaining what is understood for “*natural attitude*” and, exactly in that attempt, it is demonstrated inevitable to speak regarding the *intentionality of the conscience*, like this, it appears before even of an explicit elaboration of the *reduction*, making to notice that is the thesis of the *natural attitude* that obscures its evidence. Bewildered in its objectivism, it imposes itself the creation of codes, of encounter bridges with the world that the subject, closed in its immanence, cannot reach.

**Key-words:** *epoché* — natural attitude — transcendental attitude — intentionality — transcendental conscience

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 A ATITUDE NATURAL E O PROBLEMA DA TESE NATURALISTA</b> .....	16
1.1 A ATITUDE NATURAL: DETERMINAÇÃO DO CONCEITO .....	16
1.2 A TESE DA ATITUDE NATURAL .....	24
1.3 CONSEQÜÊNCIAS FILOSÓFICAS E CIENTÍFICAS DA TESE NATURALISTA.....	33
1.4 DA NECESSIDADE DE ABANDONAR A TESE NATURALISTA .....	42
<b>2 A EPOCHÉ (ἐποχή) FENOMENOLÓGICA I: A REDUÇÃO EIDÉTICA</b> .....	47
2.1 AS MOTIVAÇÕES HUSSERLIANAS PARA A ELABORAÇÃO DA EPOCHÉ FENOMENOLÓGICA ...	48
2.2 O ÂMBITO EIDÉTICO DA EPOCHÉ FENOMENOLÓGICA — PRIMEIROS PASSOS RUMO AO TRANSCENDENTAL.....	58
2.3 O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA EPOCHÉ FENOMENOLÓGICA .....	71
<b>3 A EPOCHÉ FENOMENOLÓGICA II: A REDUÇÃO TRANSCENDENTAL</b> .....	79
3.1 A EXCLUSÃO DO ÂMBITO EIDÉTICO DA REDUÇÃO .....	79
3.2 O RESÍDUO DA EPOCHÉ .....	87
3.3 A CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL: INTENCIONALIDADE E BREVES INCURSÕES ACERCA DA TEMPORALIDADE .....	96
<b>4 A RELAÇÃO ENTRE NATURAL E TRANSCENDENTAL: O CAMINHO DE VOLTA</b> .....	108
4.1 A CORPOREIDADE .....	108
4.2 O PROBLEMA DO OUTRO .....	115
<b>CONCLUSÃO</b> .....	123
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	131



## INTRODUÇÃO\*

Compreender a fenomenologia husserliana implica em assumir a chamada *atitude*<sup>1</sup> *transcendental*. Optar por ela, requer o abandono de uma outra atitude aparentemente oposta, qual seja, a *natural*. Se por aquilo que é natural compreende-se o que é espontâneo, decorrente normal da ordem das coisas, sem intervenção humana, etc., então, a atitude propriamente fenomenológica parece dissimular, forjar algo. Husserl reitera que seu método demanda um esforço. Este esforço é necessário para livrar-se da velha maneira de conceber o conhecimento e adentrar numa orientação totalmente outra, e ainda, para manter-se em tal orientação. Em função de que, com quais pretensões ele alega ser possível e permitido tal empreitada? Ao que parece, a *redução fenomenológica* pretende sair deste estado de “natureza” a fim de alcançar a compreensão da possibilidade de qualquer estado. Em suma, numa expressão, trata-se de “olhar o olho olhando”, isto requer um recuo em relação ao olho que vê. Tal recuo foi freqüentemente interpretado como uma renúncia às formas de inserção na natureza.

Husserl fala em passar da *atitude natural* à *transcendental*, todavia, nem sempre fica explícito o que se compreende por essa primeira a não ser enquanto visão de mundo (*Weltanschauung*). Ele meramente diz que um modo de compreender o mundo deve ser revisado, esta postura de revisão é chamada *atitude transcendental*. Em “A *idéia da fenomenologia*”, de 1907, Husserl afirma:

---

\* À exceção de “Idéias I”, as demais citações da obra de Husserl presentes nesse trabalho foram extraídas de edições de língua francesa. São elas «L’ arche-originare Terre ne se meut pas», «L’idée de la phénoménologie», «Méditations cartésiennes», «Philosophie Première» as notas de Paul Ricoeur à versão francesa de “Idéias I” e, por vezes, textos de comentadores. Sempre que ocorrerem, o texto francês figurará em nota de rodapé para apreciação do leitor. Sua tradução é de minha exclusiva responsabilidade.

<sup>1</sup> Na versão brasileira de *Idéias I*, Márcio Susuki opta por traduzir o termo “*Einstellung*” por “orientação”, no lugar de “atitude”. Ao longo deste trabalho, serão usadas as duas opções indistintamente.

Fenomenologia: designa uma ciência, um conjunto de disciplinas científicas; mas fenomenologia designa ao mesmo tempo e antes de tudo, um método e uma atitude de pensamento: a *atitude de pensamento* especificamente *filosófica* e o *método* especificamente *filosófico* (HUSSERL, 2000, p. 45)<sup>2</sup>.

Desde seu primeiro aparecimento, nas lições de 1907, o conceito husserliano de *epoché* (ἐποχή) requer uma análise cuidadosa. É imprudente pensar que “pôr o mundo entre parênteses” (*Einklammerung*) implique em desfazer-se daquele que é o âmbito de toda e qualquer experiência por excelência. Ainda que, em “*Idéias I*”, Husserl tenha assumido explicitamente um idealismo transcendental, não se trata de um aniquilamento do mundo, tampouco de um relativismo que o faça depender do sujeito.

Primeiramente, esta compreensão é um equívoco na medida em que, por mais que a fenomenologia não admita sequer se pronunciar a respeito do mundo enquanto fato, ela jamais deixa de ocupar-se do mundo enquanto *eidós*<sup>3</sup>. Como Ricoeur nos ensina: “[...] A redução é o primeiro gesto livre, porque é libertador da ilusão mundana. Por ela eu *perco* em aparência o mundo que eu *ganho* verdadeiramente [...]”<sup>4</sup> (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. XX). Em segundo lugar, o “tirar de circuito” (*Ausschaltung*) da fenomenologia se refere a um modo de orientação dado numa atitude e aos seus vividos. O que se intentará mostrar nesse trabalho é que justamente do modo como nos relacionamos com as coisas na *atitude natural* que brota a necessidade de uma orientação distinta, que dê conta das insuficiências da primeira.

Não é inconseqüentemente que Husserl propõe *atitude transcendental* de “colocação entre parênteses” do mundo e da *tese da atitude natural*. Em “*Idéias I*”, antes de sequer apresentar a ἐποχή, dedica a primeira seção (especialmente o primeiro capítulo) a análises lógicas. Com isto, ele pretendia demonstrar como, independentemente de um posterior desenvolvimento metodológico, é possível e quiçá necessária uma ciência de nível eidético, universalmente válida; bem como a possibilidade de se chegar a essências via intuição.

<sup>2</sup> « Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne em même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'*atitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* espécifiquement *philosophique* »

<sup>3</sup> Posteriormente, quando o texto contemplar a diferença entre os conceitos: *fato* e *eidós* em Husserl, se esclarecerá porque isto não chega a ser um problema.

<sup>4</sup> « [...] La réduction est le premier gest libre, parce qu'il est libérateur de l'illusion mondaine. Par lui je *perds* en apparence le monde que je *gagne* véritablement. [...] »

Ora, diz Husserl, as ciências de um modo geral, se fundam em *atos* — atos cognitivos que põem o real *individualmente*. Ainda que estes fatos sejam internamente regrados por alguma lei natural, eles, em si mesmos, são contingentes, sempre poderiam ser de outra maneira ou não ser. Note-se, então, que esta contingência ou facticidade, se refere a uma *necessidade*, a uma *generalidade eidética*. Analisando os dados mais imediatos ao nosso cotidiano, podemos observar uma determinação necessária, essencial:

Se dissermos que “por sua essência própria” todo fato poderia ser diferente, com isso já exprimíamos *que faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um eidos a ser apreendido em sua pureza*, e ele se encontra sob *verdades de essência de diferentes níveis de generalidade* (HUSSERL, 2006. p. 35).

Estas *generalidades eidéticas* necessárias ultrapassam o âmbito da mera, porém essencial, contingência dos fatos singulares. Elas se apresentam sob a forma de essências e distinções essenciais e podem ser objetos de uma intuição. Tais intuições podem ser constatadas mediante nossas corriqueiras experiências com objetos, elas não são um tipo de intuição nova, diferente; ao contrário, elas se dão exatamente do mesmo modo pelo qual intuimos empiricamente, ou seja, são igualmente dotadas de um objeto discernível; e é apenas nisto que se distanciam de suas semelhantes, pois têm por objeto<sup>5</sup> as “essências”. Além disto, conforme Husserl, ‘cada’ isto que está aqui pode ser ‘posto em idéia’. Na *intuição individual* trata-se de um objeto em *carne e osso* apreendido em sua ipseidade corporal (*leibhatigen*), na intuição essencial o objeto visado é dado nele mesmo, em pessoa (*Selbstgegeben*) e traz a consciência de que poderia ser dado em outros atos, representado. Donde se conclui que toda intuição empírica é passível de ser convertida numa intuição essencial. Num exemplo: atento para uma maçã na fruteira, ela está aqui e agora, se oferece à minha percepção como um objeto empírico que posso visualizar mediante uma intuição sensível, mas, se converter meu olhar, posso apreendê-la como um tipo de fruta, um atributo que caberia também para uma banana. Posso ir mais longe nesta abstração e intuir nela um *objeto material*, tal característica lhe é inerente de modo essencial, mas também pode ser atribuída a todos os objetos da sensibilidade.

---

<sup>5</sup> A própria noção de objeto será dissecada a tal ponto de fazer brotar dela sua definição última; o que consistirá numa alteração em relação ao seu uso tradicional. “Intuir essências” constitui o mote a partir do qual a fenomenologia formula seu lema de “ir às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*). Apenas para adiantar o novo sentido que essas “coisas” terão, a fim de que não se criem confusões, todas as vezes que se falar de essências como objetos da intuição, vale salientar a indicação de Moura: “[...] O ‘retorno aos objetos’ não é senão o retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos. [...]” (MOURA, 1989, p. 22).

Características desta ordem são *generalidades eidéticas*. Cada objeto não é em um “si mesmo”, uma individualidade que jamais se repete. Ele é específico e possui atributos essenciais que, por sua vez, podem ser atribuídos a outros objetos. “*Um outro indivíduo também pode ter tudo o que faz parte da essência de um indivíduo*, e generalidades eidéticas máximas circunscrevem ‘regiões’ ou ‘categorias’ de *indivíduos* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 35).

Em função disso, Husserl alega que fatos são inseparáveis de essências. Nenhuma intuição essencial é possível sem a livre possibilidade de formar a partir dela uma consciência individual, bem como o contrário também é verdade, ou seja, nenhuma intuição individual ocorreria se não fosse possível voltar para as essências correspondentes. O que diferencia ambas as intuições está relacionado com a oposição entre essência e existência, entre fato e *eidós*. Os fatos existem numa determinação espaço-temporal, as essências não existem, não são determinadas, embora apreendidas numa atualidade. Com isto, ele pretende explicitar também que, por ser uma variação da intuição sensível, a intuição de essência pode ser apreendida a partir da experiência particular<sup>6</sup>.

Faz parte, certamente, da especificidade da intuição de essência que em sua base esteja uma parcela importante de intuição individual, isto é, que um algo individual apareça, seja visível (*Sichtigsein*), embora não naturalmente uma apreensão dele, nem posição alguma dele como efetividade (HUSSERL, 2006, p. 37).

A partir daí, Husserl entrará em análises lógicas cada vez mais complexas que por ora deixar-se-á de lado, esta pequena amostra já é suficiente para fazer notar que é a partir do âmbito *natural* que ele detecta a possibilidade de determinações essenciais. Possibilidade que culmina numa finalidade e que permite à fenomenologia nascente encontrar nas intenções das ciências o seu próprio *télos*.

Contudo, se a fenomenologia faz qualquer tipo de concessão às outras ciências, então, é de fundamental importância, situar quais ciências são aqui referidas. Tais exames são apresentados no parágrafo quatro das “*Meditações cartesianas*” (ainda que um tanto economicamente). Neste texto, Husserl apresenta a diferença entre *ciências como fenômeno cultural* e *ciências no sentido verdadeiro e estrito*. Ambas estão na *atitude*

---

<sup>6</sup> Ousa-se afirmar aqui que, inclusive, este é o único meio pelo qual, dada a nossa constituição natural, podemos chegar a essências.

*natural*, porém, as primeiras se justificam tão somente pela sua existência factual, isto é, surgem e desaparecem inconscientes de sua finalidade, iludidas por uma motivação qualquer. Já as últimas guardam uma “*intenção*” ou tendência de fundamentar seus juízos, tanto os imediatos, quanto os mediatos (que sempre dependem dos imediatos). Ou seja, o cientista quer dar aos juízos que emite o caráter de verdadeiro, estes só o serão na medida em que ele lhes atribua uma fundamentação tão perfeita que ele possa explicitá-la a qualquer momento e a ela retornar. Ainda que se tome ao acaso qualquer modelo diferente de ciência, a pretensão será a mesma (HUSSERL, 2001. p. 28).

Embora Husserl tenha o cuidado de advertir que “[...] *não se trata aqui da formação do conceito de ciência por uma abstração comparativa que toma as ciências realmente dadas como ponto de partida [...]*” (HUSSERL, 2001, p. 28)<sup>7</sup>, já que, contrariamente, o passo inicial da *epoché* propõe o abandono de todo e qualquer juízo oriundo das ciências e a respeito delas, quanto ao seu valor<sup>8</sup>. A despeito disso, permanece a possibilidade de se “*viver*” as tendências científicas. É na sua *intenção* que se pode compreender a idéia teleológica que é comum a todas e que, embora nunca deixe de ser uma simples pretensão, atualiza um objetivo ideal — o da ciência verdadeira.

Novamente, a *atitude fenomenológica* assume, sem qualquer constrangimento, seu vínculo com o “natural”. Há algo que ainda não se esclarece; mas que aponta desde as primeiras linhas de *Idéias I* a filiação entre ambas. É preciso chegar à compreensão de que tipo de vínculo é este, para tornar esta hipótese inteligível. Para tanto, é incontornável uma análise do que exatamente constitui esta *atitude natural* que Husserl pretende abandonar em todos os seus textos.

Adianta-se por ora que na tentativa de explicar o que se entende por “*atitude natural*” demonstra-se inevitável falar a respeito da *intencionalidade da consciência*. Esta noção, Husserl a retira da psicologia de Franz Brentano. Ela constitui uma importante chave para a compreensão da fenomenologia, pois expressa a relação entre sujeito e objeto de um novo modo, distinto da tradição que compreendia uma dicotomia entre eles.

<sup>7</sup> « ... il ne s’agit pas ici de la formation du concept de science par une abstraction comparative qui prend les sciences réellment données pour point de départ. »

<sup>8</sup> Husserl assume o projeto cartesiano de re-fundamentação do conhecimento. Todavia, na fenomenologia, não se trata de *destruir* os conhecimentos até então obtidos para uma posterior *reconstrução* do edifício da ciência universal. Ao invés de *destruição*, Husserl propõe *abstenção*, que gerará uma *descrição* da possibilidade de conhecimento.

*Intencionalidade* implica que “[...] toda consciência é *de* alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto”, isto é, não há um objeto possível e nem real sem uma consciência que o determine e nem mesmo uma consciência sem objeto, ainda que ela reflita sobre si mesma, ela será um objeto para si no momento da reflexão. Ou seja, sujeito e objeto são dois pólos de uma relação que se dá previamente a eles e que os possibilita. Sendo assim, a *intencionalidade* demonstra a “[...] *particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de cogito, seu cogitatum em si mesma*” (HUSSERL, 2001, p. 65) <sup>9</sup>. Se, como se explicitará posteriormente, ela aparece antes mesmo de uma elaboração explícita da *redução*, então, isto faz notar que é a *tese da atitude natural* que ofusca sua evidência. Desnorteada em seu objetivismo, ela impõe a si mesma a criação de códigos, de pontes de encontro com o mundo que o *sujeito*, fechado em sua imanência, não pode alcançar.

Caso o objetivo desse trabalho seja alcançado com êxito, poder-se-á se dizer que a *ἐποχή* fenomenológica não é o abandono do modo através do qual naturalmente nos inserimos no mundo, mas sim, um pequeno deslocamento da maneira por meio da qual nos orientamos a este mundo; já a *atitude* a ser abandonada, ao contrário, não é “natural” se por tal conceito entendemos o que é espontâneo, imediato; ao contrário, é ela quem é “anti-natural”, tendo em vista que requer uma ponte para o encontro da intencionalidade que nos é imediata.

Nesse sentido, a fim de evitar as más compreensões acerca do real estatuto da *atitude transcendental* da *epoché fenomenológica*, este trabalho precisará esclarecer alguns pontos, entre eles: (I) em minúcias, o que se traduz por *atitude natural*? (II) em que consiste a *atitude transcendental*? (III) é correto afirmar que a postura transcendental é inversamente proporcional àquela que nos é inerente? Ou, em outras palavras: é lícito concluir que operar a *redução* significa abdicar do modo (*natural*) por meio do qual compreendemos mundo em primeira instância?

Estes questionamentos e os breves esclarecimentos feitos nesta introdução adiantam que o objetivo deste trabalho é o de pensar como fica a relação entre o *natural* e o *transcendental* após o surgimento da *epoché* enquanto uma decisão imprescindível. A fim de cumprir tal finalidade, o primeiro capítulo, intitulado “*A atitude natural e a tese naturalista*”, faz uma

---

<sup>9</sup> « [...] particularité foncière et générale qu’a la conscience d’être conscience de quelque chose, de poter, em sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* em elle-même »

análise do que seja a *atitude natural* antes de qualquer reflexão sobre ela. Após isso, procura-se mostrar que o problema está, não no nosso modo “instantâneo” de nos relacionarmos com o mundo, como muitas vezes pode parecer, mas sim na atividade de conhecimento que, sendo essencialmente reflexiva, elabora uma *tese* a esse respeito, a chamada *tese naturalista*. É ela quem deve ser superada. As conseqüências da *tese* e os motivos da necessidade em abandoná-la também figuram nesse capítulo.

O segundo capítulo, “*A epoché (ἐποχή) fenomenológica I: a redução eidética*”, aborda as motivações husserlianas para a elaboração da *epoché* fenomenológica. Trata-se especialmente do seu primeiro nível ou da chamada *redução eidética*. Nesse momento, é possível apreender com mais detalhes o que sejam as intuições essenciais o que, por sua vez, já indica a importância da *imaginação* no método de *colocação entre parênteses*. Ela demonstra a indiferença da intuição individual (em especial a da experiência sensível) para os juízos essenciais.

Essas análises apontam para o *resíduo* da *redução*, a saber, o *fluxo de vividos da consciência*, o qual é analisado em “*A epoché fenomenológica II: a redução transcendental*”, terceiro capítulo. Antes de investigar as caracterizações da *consciência*, será preciso demonstrar porque Husserl constata a necessidade de ampliar a exclusão da *epoché* elaborando a *redução* transcendental.

Por fim, o último capítulo, “*A relação entre natural e transcendental: o caminho de volta*”, se propõe a investigar como as considerações fenomenológicas se relacionam com a esfera *natural*, como fica essa relação após a *redução*. Num rápido olhar, poder-se-ia afirmar que há um antagonismo radical entre a *atitude fenomenológica* e a *natural*, todavia, a conclusão não é tão óbvia. Qualquer estudante da fenomenologia de Husserl pode questionar: afinal, o que passa com o *eu* do fenomenólogo que pratica a *epoché*? O próprio Husserl endossa essa questão e afirma que se não deturpamos o sentido desta *colocação fora de circuito*:

Enquanto se trate de existência individual, o fenomenólogo não procede diferentemente de qualquer investigador eidético, por exemplo, o geômetra. Em seus tratados científicos, os geômetras não raro falam de si e de suas pesquisas; o sujeito que faz matemática, entretanto, não entra como parte no teor eidético das próprias proposições matemáticas (HUSSERL, 2006, p. 145).

Tanto é assim que mesmo a *redução transcendental*, por mais radical que ela seja — ou talvez em função dessa própria radicalidade —, sobram margens para o levantamento de questões acerca da concretização *corpórea*, ou *orgânica* desta *consciência* e também da relação entre os diferentes sujeitos. Esta última é fundamental por justificar que, ao contrário do que parece no início, a *epoché* não finda num solipsismo. Essas duas são as questões que conduzirão o último capítulo. Elas reforçam o que se anuncia desde o início deste trabalho, a saber, que a vida natural nunca deixa de estar aí para mim. Por isso, Husserl dirá que o *eu*, ao mesmo tempo em que é essa *estrutura universal e apodítica*, também faz de si um esquema apodítico que o faz aparecer a si mesmo enquanto eu concreto nos dados singulares das experiências reais (HUSSERL, 2001, p. 58-59).

O texto base desta pesquisa é, fundamentalmente, “*Idéias I*”, por ser um dos textos em que Husserl mais se detém na descrição do que seja a *atitude natural* enquanto *tese* a ser superada e o âmbito *natural* considerado independentemente dela. A obra de 1913 não deixa de contemplar os demais conceitos circundantes a este tema, tais como: *epoché*, *consciência pura*, *fluxo*, *alteridade* e *corporeidade*, todavia, sempre que se manifestou necessário, recorreu-se a outras obras, dentre elas: “*A idéia da fenomenologia*” (primeiro texto a trazer o conceito de *epoché*); “*Meditações Cartesianas*” (por trabalhar especialmente o problema da intersubjetividade, mas também esquema de concreção do *ego*) e “*A terra não se move*” (por trazer um bom exemplo das conseqüências problemáticas da *atitude natural* e também explorar a noção de *carne*). Também são feitas referências às “*Investigações Lógicas*”, “*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*” e “*Idéias II*”, entre outras. Obviamente, em função dos limites de um trabalho como esse, não se tratará de ir às minúcias de tais obras, mas sim de buscar nelas as informações úteis à questão proposta.



# 1 A atitude natural e o problema da tese naturalista

## 1.1 A atitude natural: determinação do conceito

Em poucas obras, Husserl dispensa tanto esforço em explicar o que se entende por “*atitude natural*” quanto no primeiro livro de *Idéias*. Todavia, como Paul Ricoeur bem avisa na introdução de sua tradução do texto para o francês, não há como definir a *atitude natural* a partir dela mesma. Antes, é preciso ao menos sinalizar a *redução* para que seu sentido apareça:

Criar-se-ia uma ilusão caso se acreditasse poder definir a atitude natural no seio desta atitude, para ultrapassá-la em seguida; é precisamente a redução que a revela como “tese do mundo” e é ao mesmo tempo a constituição que doa à redução seu sentido positivo. É porque tudo o que se diz da tese natural é primeiramente obscuro e disposto a equívocos (RICOEUR, in:HUSSERL, 1950, p. XVII)<sup>10</sup>

Ao que parece, há aqui um paradoxo, “[...] é preciso ao mesmo tempo já ter compreendido o sentido da redução fenomenológica para poder compreender a natureza da atitude natural e romper com ela (HOUSSET, 2000, p. 24)”<sup>11</sup>. A compreensão cabal do que seja a *atitude natural* só se desvela quando se instaura a *atitude transcendental* para lhe explicitar, sendo que esta última tem a função de ultrapassar, de abrir mão da primeira. A pergunta seria: como é possível abrir mão de algo que só aparece depois que já se efetuou este desprendimento? Neste caso, deve-se admitir que a *atitude natural* traz consigo algum tipo de ignorância, pela qual Husserl pode chamá-la de ingênua. Se assim for, não há como negar que, antes de tudo, é necessário sair deste estado de insipiência a fim de poder sequer compreendê-lo. Esta compreensão, por sua vez, é condição para abandoná-lo. Em suma, só é prudente desfazer-se daquilo de que já se efetuou uma análise. Tal análise é a pretensão da redução.

Para Husserl, a *atitude natural* é aquela na qual nos dirigimos às coisas que em cada caso

---

<sup>10</sup> « On se ferait illusion si l'on croyait pouvoir définir l'attitude naturelle du sein de cette attitude, pour la dépasser ensuite c'est précisément la réduction que la révèle comme 'thèse du monde' et c'est en même temps la constitution qui donne son sens positif à la réduction. C'est pourquoi tout ce qu'on dit de la thèse naturelle est d'abord obscur e prête à méprises ».

<sup>11</sup> « [...] il faut en même temps avoir déjà compris le sens de la réduction phénoménologique pour pouvoir comprendre la nature de l'attitude naturelle et rompre avec elle [...] ».

nos são dadas. Temos consciência de um mundo espaço-temporalmente infinito que encontramos imediatamente. Cotidianamente, operamos com as coisas, as tocamos, as manuseamos, sem maiores reflexões sobre seu valor, seu uso, sua existência, enfim. Tais coisas e tudo mais, se encontram *simplesmente aí para mim*, distribuídas aleatoriamente no espaço, “à disposição”, independentemente de ocupar-me ou não com elas. De antemão, sei que posso dirigir minha atenção e encontrarei outros objetos aí ou ali. Toda experiência atual é circundada “por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*”. Tal horizonte jamais deixa de estar aí, embora nunca seja determinado em sua plenitude. Os objetos estão numa certa disposição espacial que se altera em função do movimento, tornando explícito o que estava oculto e vice-versa. Contamos previamente com o aparecimento de objetos em todo e qualquer espaço que nos situemos. Além disto, também na *sucessão do tempo*, já contamos com este horizonte indeterminado dos momentos inatuais, do passado ou do futuro. Apesar destas variações de conteúdo, sempre nos encontramos referidos a um e mesmo mundo que, por sua vez, além de ser *mundo de coisas* “disponíveis” é também um *mundo prático, de valores, de bens, etc.* Tais características são igualmente fundamentais, tanto na constituição dos *objetos disponíveis como tais*, quanto na constituição dos humanos e dos animais que povoam o mundo circundante (HUSSERL, 2006, p. 73-4).

Porém, este modo de operarmos com o mundo ao nosso redor não é precisamente o alvo da crítica husserliana. Na verdade, o que descreve melhor a atitude a ser repensada é a atividade de reflexão acerca dos objetos, mediante a qual se elaboram enunciados a seu respeito e que dita, no campo prático, regras de conduta objetiva. Ou seja, a atividade de conhecimento de um modo geral, que intenta compreender e expressar nossas experiências.

Husserl afirma que “[...] o conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência [...]” (HUSSERL, 2006, p. 33), subdividida por essa orientação em interna e externa. Conforme o autor, isso ocorre nas ciências fundadas nos fatos, porque traduzem o “ser verdadeiro” pelo “ser real” ou “ser efetivo”, que se unifica como “ser no mundo” (HUSSERL, 2006, p. 33). Tudo o que é real ou efetivo é externo, enquanto é interno aquilo que se passa dentro do sujeito que experimenta a realidade objetiva e verdadeira. Ocorre ainda que, em nossas tentativas de falar a respeito do objeto — seja ele, efetivo, de valor, ideal, etc. —, sob qualquer perspectiva — seja artística, emotiva, funcional, e assim por

diante —, nossos juízos se ligam ao mundo que nos é dado sob os mais diversos aspectos ou modos. Claro está que a orientação teórica natural tem como correlato o mundo, “nós exprimimos isso que nos oferece a experiência direta” (HUSSERL, 2000, p. 37)<sup>12</sup> e a partir dela fazemos generalizações e deduções. Também engendramos relações lógicas cuja confirmação na experiência amplia sua força, embora, por vezes, possam surgir divergências que reduzam o conhecimento adquirido à simples pretensão. Caso a origem do conflito esteja na esfera das leis (ou dos métodos), resolve-se facilmente, pois basta restabelecer sua coerência formal. Porém, se o engano se der por motivações empíricas é preciso avaliar quais das causas empíricas têm mais força, convencem mais, em detrimento das mais fracas. A partir disso, surgem concepções de verdade e falsidade, acerto e engano que, em geral, se baseiam nessas exigências de confirmação.

Ao acompanhar essa descrição de como as coisas se passam no conhecimento natural, é legítimo que os resultados alcançados pelas investigações científicas da atualidade nos causem certo espanto, pois, a despeito da complexidade e do alcance de suas “descobertas”, chama atenção que o aparato teórico delas resultante apenas confirma o que a princípio se havia previsto. Isso é admirável, pois todo o progresso da ciência é tributário de uma decisão filosófica, qual seja, a da concessão de um primado absoluto da objetividade contraposto à subjetividade. É a partir de uma cisão entre sujeito conhecedor e mundo conhecido que se instaurou o modelo científico moderno. Isso surpreende, justamente na medida em que se sustenta que o domínio interno deve ser capaz de dar conta do que se passa no exterior.

Após separar o sujeito do mundo externo (entendido como natureza), a ciência, operando seus recortes, dotou a natureza objetiva emergente de capacidade sintética e decisiva. Pode-se observar esse movimento no pensamento moderno como um todo. De um modo geral, a leitura científica do mundo entende a existência humana como contingente, enquanto as coisas, ao contrário, são necessárias, estão aí, repletas de mistérios, à espera para serem desvendados por uma inteligência capaz de entendê-los. Seja em relação à pura forma lógica, seja em relação às coisas, a *atitude natural* é sempre motivada pelas exigências destas *coisas*, assim, “[...] a cada passo do conhecimento científico natural, as

---

<sup>12</sup>« Nous exprimons ce que nous offre l’expérience directe [...] ».

dificuldades aparecem e se resolvem [...]” (HUSSERL, 2000. p. 39)<sup>13</sup>.

A ingenuidade oculta nesta atitude é, primeiramente, para Husserl, que o *pensamento natural* pressupõe a possibilidade do conhecimento. Nas suas reflexões, o que esta *atitude* põe em questão é a pretensão de validade do conhecimento na medida em que isto implica como é possível dar conta de seu objeto. Como foi dito acima, este *modus operandi* da ciência é tributário de um preconceito filosófico, por isto, é no enalço da filosofia que a análise crítica deve se iniciar. Husserl a considera suspeita e afirma que nada de seus conceitos fundamentais pode ser levado em conta.

A ἐποχή filosófica que nós nos propomos deve consistir expressamente nisto: *abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção* (HUSSERL, 2006, p. 59-60)

Este primeiro aparecimento da *epoché* pode ser compreendido como um esboço. Reduzir a filosofia constitui apenas um impulso inicial para a verdadeira *redução fenomenológica*. Igualmente, trata-se de uma medida provisória tomar a filosofia por “ponto de vista” (*Standpunktphilosophen*). Husserl considera necessário encará-la como mais um fato histórico do mundo, porém, um fato que determinou as convicções científicas da humanidade. Especialmente porque, a partir da filosofia, elabora-se uma tese a respeito do mundo — a “*tese da atitude natural*”. Neste sentido, Husserl constantemente retoma Descartes. Tanto para assumir seu projeto, quanto para lhe dirigir duras críticas<sup>14</sup>, como adiante se constatará.

Como já apareceu um delineamento da redução para dar o impulso necessário para se iniciar uma descrição da *atitude natural*, Husserl o faz justamente por termos consagrados no pensamento cartesiano<sup>15</sup>. Tal descrição parte, primeiramente, da consciência *nela*

<sup>13</sup> « [...] a chaque pas de la connaissance scientifique naturelle, des difficultés apparaissent et se résolvent [...] ».

<sup>14</sup> Sabe-se que a filosofia segue seu curso nas infinitas discussões travadas entre aqueles que se propõem a pensar. Sabe-se também que nem sempre um filósofo é fiel ao pensamento de outro quando elabora suas críticas. Todavia, o que importa aqui é o pensamento construído por Husserl a partir de Descartes, se bem que nem sempre seja possível assegurar adequação perfeita com o pensamento efetivo do filósofo francês.

<sup>15</sup> Pode-se pensar duas coisas a partir desta “jogada” husserliana: I) Husserl quis demonstrar o quanto Descartes partilhava da *atitude natural* e por isso se valeu dos conceitos fundamentais do pensador francês; ou II) ele quis demonstrar que Descartes esteve diante do transcendental mas, por algum motivo não conseguiu explorá-lo. A segunda hipótese se baseia em que, de acordo com o que se pretende demonstrar nesse trabalho, esse imediatismo com o qual nos relacionamos com o mundo antes da elaboração de qualquer

mesma, na sua imanência, no modo como ela se dá imediatamente. Trata-se de uma reflexão de ordem natural que prossegue mesmo após a formulação explícita do conceito definitivo de ἐποχή fenomenológica, a partir dos parágrafos 31 e 32 de “*Idéias I*” e da apresentação, no parágrafo 33, da consciência “pura” como *resíduo fenomenológico*. Husserl empreende nas linhas subseqüentes uma última análise inspirada em tudo o que puder ser adquirido a partir das vivências oriundas da *atitude natural*. Acompanhemos:

Independente de minhas reflexões acerca de mim mesmo, enquanto estiver imerso na vida natural (*im natürlichen Dahleben*), vivo na *forma fundamental de toda vida “atual”*. Tal forma Husserl chama de *cogito*<sup>16</sup>, ele abarca os atos de minha consciência teórica, as *cogitationes*, em suas diferentes formas e níveis, bem como as múltiplas formas dos atos e estados afetivos e volitivos. Os atos se referem ao *mundo em que me encontro e que ao mesmo tempo me circunda*. Este mundo natural da vida do *cogito* nunca deixa de estar aí, porém, além desta orientação perceptiva efetiva, é possível, por exemplo, uma *orientação aritmética* pela qual se abre diante do horizonte um *mundo aritmético*, com seus números puros e suas leis. Conforme Husserl, o *cogito* pode considerar ora o mundo aritmético ou outros mundos, ora não. Há vários mundos simultâneos que não possuem um *nexo* entre si senão que todos eles estão referidos ao mesmo eu (HUSSERL, 2006, p. 75-6).

Portanto, segundo Husserl, estamos *entre* mundos destituídos de qualquer relação uns com os outros. Certamente existe um que é privilegiado, o “mundo da atitude natural”, que está, por assim dizer, constantemente subjacente ou disponível [...] (SALANSKIS, 2006, p. 19).

Além disto, tudo o que vale para mim, vale também para os outros eus que reconheço como *outros eus-sujeitos*. O mundo circundante deles é o mesmo que o meu, embora, as coisas intersubjetivamente percebidas venham à consciência de maneira distinta.

Se não formulo expressamente qualquer juízo a respeito desta vida do *cogito*, ele não constitui um objeto para mim, trata-se de um *cogito irrefletido*. Porém, caso se faça uma reflexão *natural*<sup>17</sup> sobre o eu e seu viver, e seguindo o princípio geral de que cada

---

tese é o que a *epoché* pretende resgatar. Sendo assim, Descartes teria vislumbrado a *intencionalidade*, mas a perdido tão logo “substancializou o *cogito*” em *res pensante*.

<sup>16</sup> Conforme Ricoeur, trata-se do “*cogito pré-reflexivo* [que] é a intencionalidade que ainda se ignora. A reflexão não será ainda a redução e separará somente a ‘região’ consciência” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 91) « Le Cogito pré-reflexive c’est l’intentionnalité qui s’ignore encore. La réflexion ne sera pas encore la réduction et séparera seulement la ‘region’ conscience »

<sup>17</sup> Uma reflexão que Husserl nos convida a fazer anteriormente a qualquer redução.

individual tem sua essência, apreensível em sua pureza eidética, então, chega-se facilmente à essência da consciência. Ela é sempre “de algo”, isto é, *intencional*<sup>18</sup>. É através dela que se é consciente das coisas, dos entes, das obras literárias, etc. Assim, os fatos naturais gerais “eu sou”, “eu penso”, “tenho um mundo diante de mim”, entre outros, têm seus conteúdos eidéticos. Não se fala aqui de um *vínculo psicológico* que ligue *eventos psicológicos* a uma existência chamada *objeto*; mas sim, de vividos enquanto *essências puras* e daquilo que elas *contém “a priori” em necessidade incondicionada*. Um vivido ser consciência de algo não se deve à sua facticidade no mundo, mas à sua essência pura apreendida na ideação. “[...] A facticidade do mundo natural em geral desaparece de nosso olhar teórico — assim como ocorre em geral onde efetuamos investigação eidética pura [...]” (HUSSERL, 2006, p. 86), ou seja, o apreendemos eideticamente.

O eu “desperto” (*waches*) é aquele que efetua continuamente consciência na forma específica de *cogito*, independentemente de se expressar acerca destes vividos. A noção de consciência em seu sentido forte, imediato, Husserl a assume tal qual nos foi apresentado por Descartes. Este em suas “*Meditações Metafísicas*” questiona: “[...] mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e também que sente” (DESCARTES, 2000, p. 47); e conclui que o pensamento (leia-se consciência) são todos os modos instantâneos de conhecimento, todas as *cogitationes* como “eu percebo”, “registro”, “imagino”, etc.

[...] Enfim, sou o mesmo que sente, ou seja, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, porquanto de fato vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Porém, dir-me-ão que essas aparências são falsas e que durmo. Que seja assim; todavia, pelo menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente o que em mim se chama sentir, e isso, tomado precisamente assim, nada mais é do que pensar. (DESCARTES, 2000, p. 47-8)

O ato próprio pelo qual o pensamento ou a consciência se manifesta ocorre sob diversos modos. A diferença entre esses modos independe de seu conteúdo<sup>19</sup>. Todavia, cada *cogitatio*, como, por exemplo, um vivido de percepção, tem um *cogitatum*, que neste

<sup>18</sup> Note-se que, curiosamente, a *intencionalidade* aparece antes da redução. Como se verá ao longo deste trabalho, é isto que, de algum modo, justifica a necessidade do método fenomenológico, para compreender algo que sempre esteve aí e que a *orientação natural* com sua *tese* não consegue perceber.

<sup>19</sup> Ao que parece, é justamente essa indiferença do conteúdo dos modos que Descartes não teria explorado e que a fenomenologia encontrará como norteadora do seu operar.

exemplo seria o objeto percebido. Na *plenitude de sua concreção*, ou seja, no encontro *cogitatio-cogitatum*, os vividos da consciência se encadeiam num nexos concreto que Husserl chama de *fluxo do vivido*. As *cogitationes* devem necessariamente se dar numa unidade, a *unidade da consciência*. Conforme Salanskis, “[...] flutuamos de um mundo a outro, somos essencialmente e antes de tudo esse *mover*, esse deslizamento que vai nos projetar nas coordenadas, diante dos horizontes de um mundo [...]” (SALANSKIS 2006, p. 19).

Quando uma *cogitatio* apreende um *cogitatum* determinado, se efetua um descolamento do percebido de um campo intuitivo. Efetuar apreensão implica em pegar, em apanhar o objeto e destacá-lo do contexto no qual ele se insere. Embora este campo não seja apreendido, permanece enquanto fundo, enquanto “paisagem”. Apesar disto, a *visão* (*Schauungen*) *de fundo* também é um *vivido de consciência*, consciência *de tudo* que está contido no “fundo” objetivo co-intuído (*mitgeschauten*). Trata-se do horizonte indeterminado, mencionado anteriormente, que constitui o que Husserl chama de vividos inatuais. A possibilidade de converter a consciência no *modo do “estar voltado para” atual* para o *modo da inatualidade*, faz parte dos vividos mediante os quais há consciência de coisas em sua plena concreção. Assim, o vivido é consciência ora explícita, ora implícita, *potencial*. O objeto pode aparecer embora *ainda* não seja alvo do *olhar do espírito*. Além disso, se o halo de atualidades é sempre circundado por um fundo inatural, mas passível de atualização, para que sequer seja possível um conhecimento simples, imediato, do objeto — uma apreensão, é preciso destacá-lo, recortá-lo desse fundo no qual ele está inserido, assim, sempre há um fundo que permanece como possibilidade apreensão, o que, paradoxalmente quer dizer, que sempre há um fundo não intuído explicitamente. Em contraste com as inatualidades, as atualidades determinam o sentido forte de *cogito*. O *fluxo de vividos* do eu desperto, em sua cadeia de *cogitationes*, é essencialmente permeado por um meio de inatualidade passível de se atualizar e vice-versa. “[...] Os vividos atuais estão sempre circundados por um halo de vividos inatuais; o *fluxo de vivido jamais pode consistir de puras atualidades* [...]” (HUSSERL, 2006, p.88). Isso é válido não somente nos vividos de percepção, mas também onde quer que haja consciência *de coisa*, seja imaginação, recordação, etc.

Todos os vividos modificados, atuais ou inatuais, têm em comum que todo *cogito* atual é

consciência de algo, por mais brusca que seja a mudança de vividos. Assim a *cogitatio modificada* é *consciência de algo e do mesmo algo*. Preserva-se a propriedade *eidética* da consciência, ou seja, a *intencionalidade* envolve a ambas as esferas das *cogitationes*. Conforme já mencionado, este caráter intencional do vivido é sua essência apreendida na ideação. Nela se inclui igualmente *de que* um vivido é consciência. Assim como está incluso na essência da consciência inatual em que *cogitationes* atuais ela deve ser convertida.

Porém, ao empreender uma análise mais minuciosa a respeito de tudo o que pode ser encontrado em momentos reais (*reellen*) do fluxo dos vividos em suas partes concretas, ou seja, para além apenas das *cogitationes* atuais e potenciais em sua plena concreção; chegue-se ao que Husserl chama de *momentos reais* que não tem o *caráter fundamental da intencionalidade*. Um exemplo são os dados da sensação, eles funcionam como *suporte* para a *intencionalidade*, embora não sejam “*consciência de algo*”. A cor de um objeto é seu componente concreto, é inseparável do próprio objeto, portanto de sua essência, porém, quando tenho consciência *de* uma flor amarela, não tenho “*consciência de amarelo*”.

Todavia, esse recorte efetuado no ato de apreensão de um objeto, não é o único modo pelo qual se é consciente *de* objetos; conforme Husserl, este notar (*bemerken*) — o sentido mais amplo de apreender — é apenas um *modo particular de ato* e não *modo cogito em geral*. Quando ele se dá, o objeto, além de ser intuído é também apreendido (HUSSERL 2006, p. 91). Assim, existe o *objeto intencional* e o *objeto apreendido* (*erfasstes*). Quando intuo um objeto mediante um ato perceptivo tenho um objeto percebido, mas, é comum que, tão logo intua um objeto, já diga algo *sobre* ele. Neste caso, isto que expresso a respeito dele é o *objeto apreendido*.

Portanto, além da bifurcação: vividos intencionais e vividos não intencionais, anteriormente descrita, há também, conforme Husserl, um *duplo sentido de objeto intencional*: a *mera coisa* (*Sache*) e o *objeto* (*Objekt*) *intencional pleno*. Há, portanto uma *dupla intentio*. Por exemplo, num ato de valor temos a coisa de valor e o valor a ela atribuído. Obviamente, *sempre prevalece um modo de atenção* (*Achtsamkeit*). Nestes casos, *coisa e objeto intencional pleno* se separam. É isto que nos permite ter, além de coisas naturais, todo tipo de valores e objetos práticos.



A partir da possibilidade de adentrar-se no “âmbito essencial” desde o individual, pode-se concluir que as constatações feitas até aqui são de *ordem eidética*, embora as individualidades singulares das essências de “vivido”, “fluxo de vivido” e da “consciência” façam parte do mundo natural como eventos reais (*reale*). Por isto, o solo da *orientação natural* não foi abandonado. A consciência individual se entrelaça (*verflochten*) ao mundo natural *duplamente*: é consciência de um *homem* ou *animal* e ao mesmo tempo *deste* mundo. Ao mesmo tempo em que sou consciente de mim, de minhas *cogitationes*, elas me reenviam para seus objetos, sou também consciente de um mundo enquanto *cogitatum*, tal mundo, no âmbito natural, considero como outro em relação a mim (como “não-eu”). É deste enlace que surge o problema da tese natural, tema das próximas considerações.

## 1.2 A tese da atitude natural

O que se fez até aqui constitui uma descrição pura da *atitude natural* antes de qualquer teoria. É preciso agora uma investigação acerca da origem daquilo que Husserl chama de *tese da atitude natural*.

Sem refletir, encontro a minha disposição uma “efetividade” (*Wirklichkeit*) *estando aí*, e *a aceito tal como se dá para mim*. Eu existo no mundo assim como os demais objetos e minhas *cogitationes* em todos os sentidos também são eventos da efetividade natural. A cada momento aquilo que é percebido, seja claramente ou não, possui este caráter do “aí” sobre o qual se pode, por essência, formar a expressão (predicação) de um juízo existencial. Independente deste juízo, o objeto julgado e o mundo circundante em geral já estão de alguma maneira contidos na experiência originária, com o caráter do “disponível” (*vorhanden*), ainda que não sejam tematizados, permanecem de modo impensado, não predicativo. Conforme Ricoeur, “este caráter da presença é a tese geral do mundo ou, mais exatamente, seu correlato: é uma crença implícita que, ‘tematizada’, toma forma de juízo de existência e da crença propriamente dita”<sup>20</sup> (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 96).

O conhecimento natural se constitui a partir desta crença tácita na *presença*; ele já “sabe” de antemão, que as coisas estão “aí”, *presentes* e *disponíveis*, não só para nosso manuseio,

---

<sup>20</sup> « Ce caractère de présence *est* la thèse générale du monde ou plus exactement son corrélat : c’est une croyance implicite qui, ‘thématisée’, prend la forme du jugement d’existence et de la croyance proprement dite.»

para nossa percepção delas, mas também para que as *conheçamos*, para que *elaboremos* teorias a seu respeito.

Ora, como já foi constatado, querer conhecer, de qualquer modo, requer ir além dos atos instantâneos de consciência<sup>21</sup>. O vivido intencional atual se dá de acordo com um tipo de ato (percepção, imaginação, etc.), mas “estar voltado para” algo mediante um ato, não constitui o próprio ato e não significa ter por objeto o tipo deste ato. Eles são espontâneos e refletir acerca deles gera uma percepção de nova categoria que é a reflexão. Nela procura-se explicar, descrever o conteúdo do estado primitivo, tornando-o, assim, objeto. Todavia, nenhuma dúvida que possa surgir, modifica esta tese dada na *atitude natural*. Que surjam inclusive equívocos, estes serão tomados por “aparência”, “alucinação”. A única meta das *ciências de orientação natural* é superar tais ilusões e alcançar um conhecimento mais confiável (HUSSERL, 2006, p. 77). Conforme já mencionado, tais equívocos são atribuídos ou aos métodos, bastando apenas restabelecer sua coerência formal, ou a motivações empíricas<sup>22</sup>, se fazendo necessária uma análise das causas empíricas; de onde surgirão as noções de verdade e falsidade, etc., fundadas nessas exigências de confirmação, de adequação entre juízo e presença, entre representação e objeto. A tese da presença é irrevogável e indiscutível. É a este tipo de prejuízo que Husserl se refere quando diz que a *tese da atitude natural* deve ser anulada.

Porém, ainda não está claro em que medida a fé neste caráter “disponível” do mundo constitui um problema. Afinal, como as últimas análises mostraram, é sempre possível contar com os objetos intencionais. Para entender o que efetivamente está em jogo nesta *tese natural*, é preciso que nosso *olhar se volte “reflexivamente”* para as *cogitationes*, o que não ocorre no *cogito* imediato. Nele não temos a própria *cogitatio* transformada, deliberadamente, em *objeto intencional*, mas faz parte de sua essência a possibilidade de ser apreendida ao modo de uma *cogitatio* apreensiva.

Ao empreender uma reflexão sobre os atos, Husserl evidencia a distinção entre os imanentes e os transcendentos. Os *atos dirigidos de forma imanente (immanent gerichteten)* são *essencialmente unidos a seus objetos intencionais, se existirem, ambos*

---

<sup>21</sup> Vale lembrar que os atos instantâneos de consciência são aqueles anteriormente mencionados através dos quais a consciência ou o pensamento se manifesta, aos quais Husserl chama de *cogito irrefletido*. Sobre isso *vide* páginas 21 e 22.

<sup>22</sup> Conferir página 18.

*pertencendo ao mesmo fluxo de vividos. Percepção e percebido formam, por essência, uma unidade imediata, de uma única cogitatio concreta, são essencialmente dependentes e só se separam por abstração. Isto ocorre, por exemplo, quanto um ato de um eu se refere a um ato ou a um sentimento deste mesmo eu, neste caso, “[...] consciência e seu objeto formam uma unidade individual constituída puramente por vividos [...]” (HUSSERL, 2006, p. 93). Quando os atos se dirigem para as essências ou vividos intencionais de outros eus com seus fluxos de vividos<sup>23</sup> tem-se o que Husserl chama de vividos *direcionados para transcendência*. Eles constituem também todos os atos dirigidos às coisas e realidades em geral. A percepção não contém a coisa e nem *uma unidade essencial com ela*, caso ela exista. É a esta última que a *atitude natural* chama de percepção propriamente dita, ou seja, os atos que visam objetos exteriores que, por sua vez, “tocariam” nossos sentidos provocando em nós a sensação, ao passo que os *atos dirigidos de forma imanente* seriam as chamadas “percepções internas” que visam a todas as mudanças, sentimentos, relações concernentes ao “interior” do *eu*, nelas também podem ser incluídos os atos de memória e da imaginação, que nada mais seriam do que a retenção ou a projeção dos vividos de percepção externa — portanto, ambas de algum modo dependem dos objetos exteriores e trazem consigo a tácita crença na presença.*

Ao se fazer uma digressão a respeito da concepção naturalista dessas faculdades ou experiências ditas internas, compreende-se que é em conformidade com a distinção entre percepção interna e externa e a partir da crença na presença que a *atitude natural* compreende a distinção entre percepção, imaginação e memória.

Quem representa de modo manifesto essa elaboração naturalista é Descartes em suas didáticas “*Regras para a orientação do Espírito*”. Nessa obra, especificamente na Regra XII, ele afirma que para conhecermos somos dotados de quatro faculdades, a saber, o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória (DESCARTES, 1999, p. 73). Essas faculdades dizem respeito ao âmbito interno ou imanente do conhecimento, oposto à realidade externa ou transcendente. O sujeito cognoscente é dotado dos sentidos externos, enquanto partes de seu corpo, e passivos às modificações causadas pelo objeto (DESCARTES, 1999, p. 75). O sentido externo é posto em movimento pelo objeto e a

---

<sup>23</sup> Posteriormente, se caracterizará melhor o que é o *fluxo de vividos da consciência*; por ora, basta compreender que se trata do conjunto de vividos dados nos atos do *eu*.

figura desse recebida é transportada para o sentido comum instantaneamente, mas não como uma passagem real de algum ser de um lugar a outro (DESCARTES, 1999, p. 77). O sentido comum forma a fantasia ou imaginação a partir das mesmas figuras advindas dos sentidos externos, só que incorpóreas. Quando a fantasia retém figuras distintas por bastante tempo tem-se a memória (DESCARTES, 1999, p. 78). Para Descartes, todas essas são ações do espírito: uma força que ora é passiva, ora é ativa.

É uma única e mesma força que, aplicando-se com a imaginação ao sentido comum, é chamada de ver, de tocar, etc.; que, aplicando-se à imaginação sozinha na medida em que esta é guardada de figuras diversas, é chamada de imaginar ou conceber; que, enfim, agindo sozinha, é chamada de compreender (DESCARTES, 1999, p. 79)

O entendimento, por sua vez, é puramente espiritual, não se ocupa com nada de corpóreo ou semelhante. Ele deve afastar-se das demais faculdades para que elas não lhe causem dificuldades. Além disso, vale ressaltar que para Descartes, a memória em nada se distingue da imaginação quando ambas, no lugar de atuarem sobre o sentido comum, são formadas pela atuação dele.

Ainda que, com pressupostos praticamente antagônicos aos de Descartes, tal compreensão do que sejam as faculdades de imaginação, percepção e memória também pode ser encontrada — salvaguardadas as diferenças no que tange em especial à origem das idéias, entre outras — no pensamento de David Hume. Defensor de que nenhuma idéia em nós pode ser formada sem alguma sensação correspondente, em seu *“Tratado da natureza humana”*, o autor afirma que, como as idéias complexas provêm das simples, e estas necessariamente correspondem a uma sensação, logo todas as idéias têm sua origem direta ou indiretamente na experiência. É ela quem produz em nós as idéias que temos e o contrário jamais ocorrerá, ou seja, nunca acontecerá que nossas idéias produzam nossas sensações. Após a primeira vez que recebemos uma impressão ela pode retornar de dois modos (repetição ligada às percepções internas), ou pela memória — unida necessariamente à impressão, neste caso, conserva-se ainda um grau considerável de vividez — ou pela imaginação — inteiramente afastada da impressão. Tudo o que não pensamos como lembrança trata-se de uma imaginação.

Para Hume, o limite daquilo que constitui a crença é a memória, sejam as minhas ou as de outrem (conhecidas por relatos históricos). Toda crença advinda dos fatos relaciona objetos

presentes à memória ou aos sentidos como acontecimentos costumeiros. Ora, levando-se em conta a vastidão de nossa imaginação capaz de conjecturar os mais variados acontecimentos e postular uma ficção num lugar determinado no tempo, haveria algo capaz de determinar a distinção entre esta ficção e a realidade? Entre imaginação e memória? A linha que distingue ambas é muito tênue: trata-se apenas de uma crença que, nada mais é senão uma concepção de um objeto mais vivo, mais forte, mais firme e mais estável que aquele da imaginação, algo qualquer que opera distinção entre as idéias dos juízos assertóricos, das ficções e da imaginação.

Portanto, para Hume, um conhecimento só é válido se pudermos apontar seguramente de qual sensação ele se origina; logo, o entendimento, ou qualquer outra faculdade, não pode ser puramente intelectual como o era para de Descartes. Não obstante a oposição entre os dois pensadores, ambas as teorias nos ensinam que imaginação e memória, embora ações internas, de algum modo se vinculam à percepção que, por sua vez, é um modo externo de conhecer.

Husserl, por sua vez, entende que todas elas são transcendentais, pois, visam a algo que transcende o próprio ato<sup>24</sup>. Além disto, em função de seu caráter *intencional*, a consciência sempre visa a uma transcendência que pode se dar atualizada na percepção, mas ser também passível de verificação na memória e na imaginação. Todas elas constituem visadas distintas direcionadas a um mesmo objeto, sendo assim, é sempre a uma unidade que se visa. Por isto, tudo o que é válido para os vividos de percepção também vale para os vividos distintos mediante os quais há consciência de coisas. A recordação e a imaginação são presentificações semelhantes à percepção. A única distinção entre os tipos de atos é que, aquilo que é intuído na percepção é caracterizado como ele mesmo “*em carne e osso*” (*corporel*), enquanto na recordação ou na imaginação recebe o caráter modificado de algo “vislumbrado” (*vorschwebendes*), mas ainda assim “presentificado” (*vergegenwärtiges*). A percepção é um ato fundante e os demais atos são fundados. Disto é possível inferir que a “*consciência de*” sempre se dá no modo da *presença*. As intuições ora são claras, ora sem intuitividade notável, como ocorre no caso das representações obscuras; as coisas podem

---

<sup>24</sup> Posteriormente será possível falar de quais seriam os atos imanentes. Por ora, adianta-se aqui que somente os atos que visam ao fluxo de vividos são verdadeiramente imanentes. Também é importante ressaltar que Husserl mantém essa distinção entre atos de percepção transcendentais e imanentes mesmo após a *redução*, todavia, o que muda é justamente a concepção de transcendência e imanência.

ser “distintas”, reais, possíveis, fictícias, etc. Trata-se de atos intuitivos imediatos, nos quais intuímos “algo ele mesmo” sem construir apreensões de nível superior.

Feita essa digressão, voltemos às análises acerca da origem da *tese*. Levando-se em consideração algumas constatações anteriormente feitas (no capítulo da *atitude natural*), a saber: o caráter duplo pelo qual a consciência individual se volta ao mundo natural — consciência *de* um *homem* e simultaneamente *deste mundo* —; a possibilidade de percepções transcendentais que não contêm essencialmente a coisa visada; e também, o caráter *intencional* da consciência ser sempre *de* algo (característica vislumbrada em não importa que tipo de reflexão se faça), então, torna-se espantosa a conclusão da *tese* da *atitude natural* de que o *mundo material*, ao qual todo ser real *essencialmente* se refere, adequadamente ou não, é outro, de outro tipo, *excluído da essencialidade própria dos vividos*. Donde Husserl questiona: se ele é *outro, estranho*, como a consciência pode se entrelaçar a ele? Consciência e materialidade são um todo, mas pode um todo não ser unido pela própria essência de suas partes? Se, como nenhuma reflexão sequer ensaiaria negar “[...] a vida natural desperta de nosso eu é um constante perceber, atual ou inatual [...]”, afinal sempre temos intuições, sejam fundantes ou fundadas, como podem separar-se consciência mesma, enquanto *ser concreto em si*, e *ser percebido*, enquanto ser oposto (*gegenüber*) a ela “*em si e por si*”? (HUSSERL, 2006, p. 95)

Poder-se-ia responder que esse enlace dos âmbitos distintos da consciência e do mundo ocorreria através do meu corpo, no qual me apreendo como “estando nele”, e que ao mesmo tempo é material, faz parte do mundo, sendo, portanto, a ponte mediante a qual a consciência acessaria ou seria tocada pelo mundo. Todavia, a *tese* da *atitude natural*, em seu método de investigação, tem os atos de percepção transcendentais que visam a objetos transcendentais como critério de verdade. Neste tipo de ato, intuição e intuído, embora se refiram reciprocamente em sua essência, *não são uma coisa só, nem estão ligadas realmente e por essência*. Nem a coisa física, inteiramente transcendente, nem o “mundo da aparição”, “meramente subjetivo” — mas transcendente em relação à percepção — entram na composição real e concreta da própria percepção considerada *como cogitatio*. Logo, atribuir-me um corpo como solução para a problemática relação entre consciência e mundo ainda deixa lacunas para posições céticas em relação à existência desses objetos transcendentais ou a sua correspondência com a percepção, assim como em relação à

própria existência de meu corpo, do qual apenas tenho uma percepção transcendente<sup>25</sup>.

Além disto, de uma mesma coisa temos percepções distintas que se alteram constantemente numa continuidade. Ao observar uma caixa, por exemplo, o que se tem é apenas um perfil possível na intuição sensível, mas existem os outros ângulos pelos quais poderia visá-la e que formam, junto com o que se atualiza, sua unidade. Todavia, não é necessário virá-la para ter uma compreensão daquilo que não aparece atualmente. Quando estou diante de um objeto sob um perfil, posso supor outros perfis possíveis, deslocá-lo na percepção e, assim, constatar minha suposição com uma *intuição originária*. Do mesmo modo, posso conjecturar outros perfis em outros modos e verificá-los a qualquer momento. Sendo assim, se, tal como entende a *tese da atitude natural*, consciência e objeto transcendente são momentos cindidos, então, tudo o que se atribui à coisa como partes, lados e momentos, também é transcendente em relação à percepção. Neste caso, a *atitude natural* deve admitir que, apesar de conceber que o objeto possa existir sem ser percebido e sem se alterar (levando-se em conta que ele é uma existência “*em si*”), o seu aparecer, por sua vez, seja momento real da consciência *de* ou não, deve se alterar continuamente, numa unidade que aparece em *continuas multiplicidades de perfis*.

*Da consciência empírica de uma mesma coisa, que abrange ‘todos os aspectos’ desta e se confirma em si mesma numa unidade contínua, faz parte, por necessidade de essência, um sistema multifacetado de contínuas diversidades de aparências e perfis, nos quais se exibem (sich abschatten) ou perfilam em continuidades determinadas todos os momentos objetivos que entram na percepção com o caráter daquilo que se dá em si mesmo em carne e osso (HUSSERL, 2006, p. 98).*

A coisa é a unidade intencional que unifica as multiplicidades perceptivas. Esta multiplicidade tem uma *composição descritiva (deskriptiven Bestand) determinada* subordinada à unidade. Cada fase perceptiva é composta por um determinado conteúdo de perfis de cor, figura, etc. e se inclui entre os “*dados da sensação*”. Na unidade concreta da percepção, as fases perceptivas são animadas (*beseelt*) por *apreensões (Auffassungen)* pelas quais exercem a “*função de exibição*” (*darstellende*), elas constituem o “*aparecer de*” cor, forma, etc. A *unidade de concreção*, fundada na *essência* destas apreensões, e a possibilidade de *sínteses de identificação*, fundada na essência dessas unidades, compõem realmente a percepção.

---

<sup>25</sup> No último capítulo será tratada a questão da corporeidade sob o aspecto fenomenológico, o qual depende das novas concepções de transcendência e imanência que surgem na fenomenologia.

Nesse sentido, a *tese naturalista* ignora que a percepção de coisa é composta por certa *inadequação*. Nos *modos de aparição* em que uma coisa é dada tem-se um *núcleo (Kern) do efetivamente exibido (wirklich dargestelltem)* envolto por um *horizonte de dados concomitantes (Mitgegebenheit)* inautênticos (*uneigentlicher*), indeterminados. A coisa mostra sempre novos lados (ou reitera antigos) e perdura continuamente através de novas séries de perfis. Estes são anunciados pelas fases perceptivas que se determinam como momentos da coisa co-apreendidos de maneira inapropriada na exibição efetiva. Quando o que estava indeterminado se atualiza, aquilo que é claro passa novamente à obscuridade. “[...] *Ser desta maneira imperfeita in infinitum faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa [...]*” (HUSSERL, 2006, p.104). Sempre permanecem horizontes indeterminados passíveis de determinação, não importa quantos sejam os contínuos de percepções atuais da mesma coisa que tenhamos percorrido.

Quanto à sua unidade, a coisa percebida pode ser tomada por um *todo*. De acordo com Sokolowski, as *partes* de um *todo* ou são *pedaços* — aqueles que além de serem pensados separadamente também podem apresentar-se independentemente do *todo*; ou são *momentos* — aqueles que não subsistem separados do *todo* ao qual pertencem. Aquilo que pode subsistir, apresentar-se por si mesmo, é um *concretum*, assim um *pedaço* é potencialmente um *concretum*. Já um *momento*, apenas na fala ou no pensamento pode sustentar-se isoladamente, neste caso ele é um *abstracta* (SOKOLOWSKI, 2004, p. 32). O que se evidencia nesta *relação eidética* entre *todos* e *partes*, e que a concepção natural de mundo não consegue notar, é que os fatos não são contingentes, mas, essencialmente constituídos. Ela não se dá conta de que a intuição de um determinado objeto dada na experiência atual, nada mais é que do que um dos perfis possíveis nos quais ele se apresenta e que somados formam sua unidade. O objeto da intuição é, para além do que se apresenta do ponto de vista noemático, aquilo que não é percebido, do ponto de vista noético, como adicional. Cada percepção se transcende, coloca como “*presente em pessoa*” mais do que ela “*realmente*” faz presente (HUSSERL, 2001. p. 198).

É por ignorar a essencial constituição dos fatos que a *atitude natural* ingenuamente elaborava sua *tese* a respeito do mundo. Com isso, ela se enquadra na denúncia de Sokolowski, qual seja, a de que entender a relação mente e mundo, ao modo de interioridade e exterioridade, fechando a subjetividade e a natureza em esferas distintas, é tomar os *momentos* da



*consciência intencional* como *pedaços*. A mente deixa de ser um *momento* para o mundo e vice-versa, e passam ambos à concepção de um *concretum*, de um *todo* fechado em si mesmo (SOKOLOWISKI, 2004, p. 34).

Conforme Husserl, toda nossa atividade cotidiana se relaciona com o mundo, cuja existência ocorre por si tão naturalmente, que ninguém ensaia sequer enunciá-la num juízo, afinal o mundo está o tempo todo presente de maneira incontestável (HUSSERL, 2001, p. 40). Todavia, “[...] todo conjunto de experiências, do qual nós podemos abraçar a unidade [o mundo], pode se revelar simples aparência e não ser senão um ‘sonho coerente’ [...]” (HUSSERL, 2001, p.41)<sup>26</sup>. Por esses motivos é que a *atitude natural* formulou uma tese, que Husserl relaciona aos juízos que ela elabora em suas teorias, segundo ele:

[...] o ato de julgar é uma “intenção” (*Meinen*) e em geral uma simples presunção (*Vermeinen*) que uma coisa seja tal. Neste caso, o juízo, ou seja, isto que é posto pelo juízo, é somente coisa ou “fato” (“estado de coisas”, *Sachverhalt*) presumido, ou ainda coisa ou “fato” visto [...] (HUSSERL, 2001, p. 30)<sup>27</sup>.

Os juízos de presunção da *atitude natural* pretendem dizer algo verdadeiro a respeito do mundo, algo que de fato o traduza, por isto Husserl os chama de *intenção distanciada da coisa* (HUSSERL, 2001, p. 31). A partir do caráter de disponibilidade das coisas no mundo<sup>28</sup>, os juízos das teorias naturalistas lhes imputaram, apressadamente, existência. A tal existência tomaram por factual no sentido de um fechamento cabal. Do latim, *factum*, significa feito, ação, donde compreende-se fato como coisa que se considera feita, ocorrida ou em processo de realização, aquilo que acontece naturalmente ou não, por fim, aquilo cuja existência pode ser constatada de modo indiscutível. Desse modo, a ingenuidade da tese consiste em se desgastar consideravelmente com um problema que ela própria se colocou irrefletidamente, a saber, a tentativa incessante de métodos e discursos capazes de descrever tais fatos. Como se demonstrará posteriormente, ela mesma se “tirou” do processo de conhecimento e agora já não consegue mais, no seio de suas próprias concepções, inserir-se novamente. A partir de agora, é oportuno analisar quais os desdobramentos dessa ingenuidade.

<sup>26</sup> « [...] toute l’ensemble d’expériences, dont nous pouvons embrasser l’unite, peut se révéler une simple apparence et n’être qu’un ‘rêve cohérent’ [...] »

<sup>27</sup> « [...] l’acte de juger est une ‘intention’ (*Meinen*) et en général une simple présomption (*Vermeinen*) qu’une chose est telle. En ce cas, le jugement, c’est-à-dire ce qui est posé par le jugement, est seulement chose ou ‘fait’ (‘état de choses’, *Sachverhalt*) présumé, ou encore chose ou ‘fait’ visé [...] »

<sup>28</sup> Caráter que a própria fenomenologia não tentará desfazer posteriormente em hipótese alguma.

### 1.3 Conseqüências filosóficas e científicas da tese naturalista

Numa meditação ingênua, conclui-se que a coisa é *efetiva*, realmente dada (*wirklich*) quando sua percepção é confirmada. Em função desta exigência de confirmação Husserl afirma que, para a *atitude natural*, “[...] o perceber aparece, como algo inessencial (*Wesenloses*) em si mesmo, como um olhar vazio que um ‘eu’ vazio lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato de uma maneira digna de espanto [...]” (HUSSERL, 2006, p. 65). Para o cientista, por exemplo, a *coisa percebida* é dotada de qualidades (as primárias e as secundárias) que formam seu *conteúdo eidético* e constituem “*mero fenômeno*”. A física visa *algo que transcende a todo conteúdo material, e difere daquilo que é dado como efetividade em carne e osso na percepção*. Para ela, ganha *status de coisa verdadeira* somente aquilo que pode ser determinado por conceitos (como átomo, p.ex.) ou em processos expressados matematicamente. Conforme Husserl, neste caso, a coisa percebida é tomada por um “x” vazio que aparece como suporte de determinações. Apesar disto, ela não pode ser considerada como uma ilusão na medida em que serve para validação e determinação do ser transcendente do qual ela é “signo”. A *verdade* ou a *realidade* são diferentes daquilo que a percepção é capaz de apreender<sup>29</sup>, o conteúdo sensível é diferente do *substrato* verdadeiramente existente, que por sua vez é determinado pelo método exato da física. Esta nos serve para orientação no mundo da experiência atual, no qual vivemos e agimos.

Por um lado, as ciências positivas se guiam pelo *télos* de verdade absoluta e, por outro, estão visivelmente numa tentativa infinita de auto-superação. De acordo com Husserl:

A ciência quer *verdades válidas de uma vez por todas e para todos*, definitivas, partindo de verificações novas e últimas. Se, de fato, como ela mesma deve acabar por se convencer, a ciência não consegue edificar um sistema de verdades “absolutas”, se ela deve sem parar modificar “as verdades” adquiridas, ela obedece, entretanto à idéia de verdade absoluta, de verdade científica, e ela tende por aí a um horizonte infinito de aproximações que convergem todas para essa idéia. Com ajuda destas aproximações, ela crê poder ultrapassar o conhecimento ingênuo e

---

<sup>29</sup> Descartes é um bom exemplo deste modo de pensar. Como já visto, para ele, todas as faculdades que não o entendimento devem ser dispensadas para se alcançar um conhecimento verdadeiro. Isso fica bem manifesto no famoso exemplo da cera da segunda meditação, quando Descartes afirma que, de todos os atributos dos corpos sensíveis, somente aquele que não posso perceber, a saber, a extensão, apreendida numa inspeção intelectual, pode ser considerado como essencial aos corpos. Ele é assim considerado, justamente por ser o único que permanece em detrimento dos demais que são contingentes, na medida em que se esvaem, como no caso da cera: tão logo ela seja exposta ao calor, perde a figura, a cor, o odor, etc.

também ultrapassar infinitamente a si mesma [...] (HUSSERL, 2001, p. 33).<sup>30</sup>

Isso ocorre, pois elas demonstram crer que um único perfil apreendido dá conta da unidade do objeto, não percebendo que sempre surgirá um perfil que não foi pensado antes. Só assim é possível compreender a idéia de progresso em ciência. O cientista, pressupondo a *tese da presença*, na qual se parte da existência cabal dos objetos e do mundo, é incapaz de dar conta dos múltiplos aparecimentos do mesmo objeto e, por isto, ao deparar-se com um perfil não previsto, não vê outra solução se não a de elaborar uma nova teoria, superior em relação à antiga.

[...] do ponto de vista da intenção final, a idéia de ciência e de filosofia implica *uma ordem de conhecimentos anteriores em si, relacionados a outros, em si posteriores* e, no fim das contas, *um começo e um progresso*, começo e progresso não fortuitos, mas ao contrário, fundados “*na natureza das coisas elas-mesmas*” (HUSSERL, 2001, p. 33-34)<sup>31</sup>.

O que a orientação natural não se dá conta é de que a toda *coisa* como tal faz parte, essencialmente, a incapacidade de ser percebida de maneira imanente. Ela somente pode ser alvo de atos transcendentais. Isto se deve ao fato de que, uma *coisa* nunca pode ser encontrada como componente real da consciência, ela é realidade no sentido autêntico. É neste sentido que se anuncia a distinção feita por Husserl entre *consciência* e *realidade* (*Realität*). Trata-se da oposição entre imanência e transcendência que encerra *uma diferença de princípio no modo de doação*. A *coisa*, vinculada à realidade, se esboça em todas aquelas fases perceptivas, é uma *única coisa*, percebida de um modo cada vez mais perfeito, que é apreendida nesta multiplicidade de percepções. Isto não ocorre com *um vivido* da consciência<sup>32</sup>, para a essência das *cogitationes*, dos vividos em geral não há

---

<sup>30</sup> « La science, elle, veut des vérités *valables une fois pour toutes et pour tous*, définitives, partant des vérifications nouvelles et ultimes. Si, en fait, comme elle-même doit finir par s'en convaincre, la science ne réussit pas à édifier un système de vérités 'absolues', si elle doit sans arrêt modifier 'les vérités' acquises, elle obéit cependant à l'idée de vérité absolue, de vérité scientifique, et elle tend para là vers un horizon infini d'approximations qui convergent toutes vers cette idée. A l'aide de ces approximations, elle croit pouvoir dépasser la connaissance naïve et aussi se dépasser infiniment elle-même »

<sup>31</sup> « [...] du point de vue de l'intention finale, l'idée de science et de philosophie implique *un ordre de connaissances antérieures en soi, rapportées a d'autres, en soi postérieures* et, en fin de compte, *un commencement et un progrès*, commencement et progrès non pas fortuits, mais au contraire fondés 'dans la nature des choses elle-mêmes'. »

<sup>32</sup> Por isto, o *vivido* é o único objeto que é necessariamente intuído num ato imanente. Com isso já é possível compreender que Husserl chama de percepção transcendente a essas que essencialmente não conseguem apreender seu correlato senão mediante perfis. É isto que ocorre com percepções de coisas distintas em relação à consciência (uma distinção que já não é mais uma cisão); enquanto as percepções imanentes são

sentido em falar de apreensões por perfis.

Novamente, a crítica husserliana tacitamente se dirige muito mais aos prejuízos da própria filosofia. Toda esta digressão descritiva — sobre o modo essencial pelo qual uma percepção transcendente pode alcançar uma coisa concebida enquanto realmente existente — tem em vista desmistificar a noção de *coisa em si mesma*<sup>33</sup>. É somente na ingenuidade da *tese de existência* que se pode dizer que a intuição não tem acesso à *coisa mesma* e que, portanto, existiria algo não apreendido ‘sob’ os fenômenos. Afirmar algo assim seria o mesmo que alegar que existe alguma possibilidade da coisa ser intuída em si mesma, em carne e osso, sem nenhuma mediação por perfis, mas que tal possibilidade estaria vedada aos humanos sendo somente atribuída a um deus, por exemplo. Como já explicitado, nenhuma consciência, não importa de que ente, poderia modificar o fato de que as percepções transcendentais só acessam as coisas mediante perfis. Conforme Husserl, neste contra-senso está implícito que não haveria *diferença de essência* entre imanente e transcendente, que uma coisa no espaço seria um componente real na intuição divina pertencendo ao *fluxo* de seus vividos. Pensa-se que a transcendência da coisa é a transcendência de uma *imagem* ou de um *signo*. Esta *imagem* seria apreendida pela intuição humana no lugar da *coisa mesma*.

Numa representação *imagético-simbólica* ou *signo-simbólica* intuímos algo que indica um outro algo, já na percepção esse mesmo algo é caracterizado como ele mesmo “em carne e osso”. É um contra-senso confundir estes dois modos de apresentação estruturalmente diferentes.

A percepção de coisa não presentifica (*vergegenwärtigt*) um não-presente, como se fosse uma recordação ou uma imaginação; ela apresenta (*gegenwärtigt*), apreende um ‘algo ele mesmo’ em sua presença em carne e osso (HUSSERL, 2006, p. 103).

Este é seu *sentido próprio*, bem como é próprio de seu objeto intencional ser dado mediante perfis.

Além do conceito filosófico de *coisa em si*, somado a ele, Husserl inclui como inseridos na

---

aquelas que visam o fluxo de vividos da consciência, que por sua vez, não é algo distinto dela, mas o modo por meio do qual se é consciente de coisas (Isso voltará a ser explorado no tópico posterior).

<sup>33</sup> Obviamente que aqui Husserl ainda não trava nenhuma discussão explícita com Kant. Porém, se é possível afirmar que este é um conceito fundamental de sua “Crítica da Razão Pura”, contraposto à noção de fenômeno, então é plausível estender a crítica a este filósofo.

*tese da atitude natural*, também as correntes idealistas e empiristas da filosofia e da ciência. Como já dito, as ciências naturais formam seus conhecimentos desde o mundo, enquanto campo dos objetos da experiência possível, na qual se fundamentam. Elas versam sobre sua verdade e realidade, pensam o objeto como existente no espaço e no tempo. Isto se origina na compreensão filosófica de que haveria um sujeito imanente, produtor de representações verossímeis, que se lança a um objeto transcendente, fonte de tais representações. Trata-se da teoria da representação ao modo cartesiano, na qual o objeto está lá fora substancializado e eu o represento sob uma idéia. A partir disto, não há como progredir cientificamente sem posição de existência, ou seja, sem a crença numa existência real do conteúdo da representação subjetiva.

Em busca de um método que possibilite um conhecimento verdadeiro do mundo das coisas em si. O empirismo surge com a nobre motivação de se desfazer de todas as superstições da tradição filosófica e orientar-se apenas e tão somente pelas *coisas mesmas*. Isto, para o *empirista*, significa a *fundação* na experiência. Em oposição aos fatos, as “essências” ou “idéias” não passam de entidades escolásticas, fantasmas metafísicos.

De acordo com Husserl, a má compreensão empirista reside em confundir a exigência fundamental de retorno às *coisas mesmas* com a fundação de todo conhecimento pela *experiência*. O preconceito aí presente consiste em que a recusa de “juízos estranhos à experiência”, em seu *sentido próprio*, exige a fundação na experiência. Esta exigência, por sua vez, constitui mais uma “construção especulativa a priori”, pois se trata de uma afirmação feita irrefletidamente. A experiência só fornece dados singulares; como o empirista nega a evidência eidética, só resta a indução e os complexos mediatos de inferência pelos quais ele formula suas proposições gerais. Ao que Husserl questiona: mas, é essa própria *verdade* algo experimentável? E os *princípios* que servem de critério aos modos de inferência? São também oriundos de generalizações empíricas? É preciso que as exigências científicas estabelecidas pelos empiristas devam valer também para suas próprias teses. É por isto que a identificação da ciência em geral com a ciência empírica e a contestação da validade do pensar eidético puro leva a um ceticismo, que como todo ceticismo é auto-destrutivo. Husserl os chama de “[...] filósofos autênticos que adotam um ponto de vista (*Standpunktphilosophen*) e em manifesta contradição com seu princípio de que se deve estar livre de preconceitos, partem de opiniões prévias não-clarificadas e

infundadas [...]” (HUSSERL, 2006, p. 64).

Já a saída idealista, para o problema da possibilidade de um conhecimento seguro, se vale de princípios universalmente válidos, independentemente de toda experiência, isto é, *a priori*. O idealista somente aceita aquilo que é dado na mais absoluta evidência. Como o transcendente é duvidoso, a evidência se instaura no âmbito da pura imanência, da representação subjetiva. Em outras palavras, se afirma: *o imanente está em mim e o transcendente fora de mim* (HUSSERL, 2000, p. 106). O imanente é tomado por indubitável e o transcendente por aquilo em que não posso me fiar. Irrefletidamente, o *cogito* é tomado como imanente, disto decorre que o que lhe aparece como *cogitationes* seria o transcendente. Eis que mais uma vez é inevitável questionar: como é possível que o supostamente transcendente atinja o imanente? Como o conhecimento pode ir além de si mesmo? Esta concepção natural também é passível de posturas céticas. Além disto, a postura idealista não reconhece a possibilidade de que uma intuição pura pode fornecer as essências como objetos, ou seja, a possibilidade da *intuição essencial*, e por isto, toma a evidência muito mais por um sentimento, do que por uma intuição.

Em função disto não é suficiente meramente aceitar um “pensar *apriorista*” e rejeitar a tese empirista. Neste caso, ainda se aceita sem qualquer reflexão a *tese da presença*. De algum modo, permanece a pressuposição da existência da *coisa em si* e da impossibilidade de conhecê-la. Isto constitui o que, lá nas “*Meditações Cartesianas*”, será chamado de *realismo transcendental*<sup>34</sup>.

Além dessas dificuldades de ordem teórica, surgidas no seio da tese naturalista, posteriormente, na obra “*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*”, Husserl anunciará que, muito além da sua cientificidade, a crítica que deve ser imposta às ciências da *atitude natural* passa pela nova compreensão da *existência humana* que tacitamente se forma com o advento da ciência moderna. Ora, de “ciências de

---

<sup>34</sup> “[...] Infelizmente é o que acontece com Descartes, em conseqüência de uma confusão, que parece pouco importante, mas que é muito funesta, e faz do *ego* uma *substantia cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É essa confusão que fez de Descartes o pai do contra-senso filosófico que é o realismo transcendental [...]” («[...] Malheureusement, c’est ce qui arrive a Descartes, par suite d’une confusion, qui semble peu importante, mais n’en est que plus funeste, qui fait de l’*ego* une *substantia cogitans* séparée, un *mens siva animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité. C’est cette confusion qui a fait de Descartes le père de ce contresens philosophique qu’est le réalisme transcendental [...]») (HUSSERL, 2001, p. 52)

fatos, se seguem humanidades de fato”, na visão husserliana, o homem deixou-se vislumbrar com a prosperidade da ciência e passou a tratar com indiferença as questões fundamentais (HUSSERL, [s.d]. p. 10). Abstraindo-se de tudo o que é subjetivo a ciência desdenha da pergunta pelo sentido da existência humana. De acordo com Sokolowski, “[...] assim que uma ciência se torna meramente objetiva ela se perde na positividade. Temos as verdades das coisas, mas não temos a verdade de nossa posse das coisas. [...]. As verdades científicas são deixadas flutuando e despossuídas [...]” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 61).

Desse modo, as constatações husserlianas sobre a ingenuidade da *atitude natural*, para além do nível epistemológico, apontam também para a decisão oculta nas ciências positivas desta *tese*. Além de encerrar a consciência em si mesma, na sua imanência, tal fechamento requer uma mediação que una o exterior ao interior e, para isto, se aposta na ciência como a ponte mais eficaz de (re)encontro com a natureza. Toma-se os objetos como fatos acabados, restando apenas a necessidade de dar conta de modo cabal de tais fatos. Portanto, a experiência do cientista, aquele que verifica e conhece os fatos, é tomada como contingente e se decide em favor do mundo objetivo como dono de sua própria síntese, absolutamente independente da consciência que o investiga. A *atitude natural* entende a natureza como se a ela não estivesse intimamente ligada, como se o Ser das coisas fosse totalmente indiferente ao seu aparecer, ao seu dar-se para uma consciência.

As conseqüências dessa deliberação são meticulosamente analisadas por Husserl em seu texto tardio “*A terra não se move*”. Nesta obra a investigação se concentra nos conceitos fundamentais de espaço, movimento, repouso, etc. Ele considera que uma “*doutrina fenomenológica da origem da espacialidade e da corporeidade da natureza*” se vincula intimamente com uma “*teoria transcendental do conhecimento das ciências da natureza*” (HUSSERL, 1989. P. 11) <sup>35</sup>. Se o filósofo alemão pode afirmar, contra a tradição, que a Terra não se move, isto se deve à noção de *intencionalidade*, ela torna manifesto que, no âmbito da constituição espacial, é para minha *carne*<sup>36</sup> — enquanto participante da natureza — que os demais corpos se dispõem espacialmente. Além disto, o *eu* tomado nesta

<sup>35</sup> « [...] une doctrine phénoménologique de l’origine de la spatialité, de la corporéité de la nature au sens de sciences de la nature, et **par suite** pour une théorie transcendental de la connaissance des sciences de la nature [...] ». Grifo em negrito nosso.

<sup>36</sup> Este conceito será melhor explorado no último capítulo deste trabalho, no sub-capítulo sobre a *corporeidade*.

acepção, possui um *sistema kinesthesico* a partir do qual o movimento é reconhecido. É sempre em relação a mim que os outros corpos se movem, o que independe de me mover (*je me meus*) ou permanecer imóvel (*je me tiens tranquille*), o movimento ocorre numa espécie de *escoamento* sobre mim. Assim, eu não o detenho, no sentido de os corpos se deslocarem somente em função da minha *aproximação* ou *afastamento* — independente de minha mobilidade eles estão constantemente em deslocamento, mas ainda é sempre nesta relação com minha *carne* que *percebo* tais mudanças. Neste contexto, a *Terra* constitui o *solo*, no qual *eu* e o *mundo circundante* estamos em repouso ou não, e do qual jamais se pode abdicar. Ela não está para tais conceitos da mesma forma como estão os corpos, enfim, ela não está nem em movimento, nem em repouso.

Na experiência originária a *Terra não se move*, mas me aparece como totalidade das experiências de movimento e repouso efetivas e possíveis — ao fenômeno que compõe tal totalidade, Husserl designa por *Terra-solo*. Todo movimento traz consigo, enquanto horizonte, uma gama de possibilidades de mudanças em outras direções e inclusive o repouso. Os corpos também contêm tal horizonte e são experimentados nesta relação de efetividade e possibilidade.

Conforme Husserl (1989, p. 14), neste nível originário de experiência, movimento e repouso se dão de modo absoluto, pois embora todo o deslocamento seja experimentado em função da gênese constitutiva do *sistema kinesthesico* de minha *carne*, há o “corpo-solo” *Terra* — desprovida de mobilidade ou imobilidade, enquanto referencial necessário. Este de caráter de absoluto se perde na concepção da *Terra* como um corpo dentre outros. Isto ocorre por dois motivos: primeiramente porque se perde o ponto fixo da experiência de movimento, ademais, toda experiência possível deve ser passível de verificação na apercepção (ação pela qual a mente amplia, intensifica ou plenifica a consciência de seus próprios estados internos e representações) do *ego* que a legitima. Esta última afirmação abrange dois pontos específicos, a saber, que não posso abrir mão da noção de “solo” — assim se faz necessário substituir a *Terra* por outro qualquer (neste caso ela é “rebaixada” ao cargo de “corpo-solo relativo”) e de que não se tem uma apercepção efetivamente acabada da *Terra* enquanto corpo e das concepções modernas de mundo derivadas desta compreensão, como a do universo infinito, por exemplo. Tais concepções não se confirmam intuitivamente, senão enquanto código de leitura do universo.



A fim de compreender melhor tal problemática, acompanhemos o filósofo numa breve descrição do conceito de corpo: um corpo, além de extensão, ocupa um lugar no espaço, lugar é o fim possível para seu movimento (HUSSERL, 1989, p. 17), o movimento efetivo e possível pertence ao ser dos corpos (HUSSERL, 1989, p.13), lhes é próprio a possibilidade sempre aberta de mudar de lugar no espaço circundante, no qual todos os corpos tem um lugar particular. Em suma, estão necessariamente unidos os conceitos de corpo e movimento, que por sua vez demandam o solo originário sem o qual não podem ser pensados. Por isto a Terra, ela mesma, não tem um lugar no espaço (HUSSERL, 1989, p. 17). No jogo fenomenológico de todos e partes<sup>37</sup>, o movimento é um *abstracta* que só é possível nos corpos, estes por sua vez são *momentos* em relação à *Terra-solo*. Logo, o movimento está mediatamente fundado na *Terra* enquanto “[...] fundamento de referência para a experiência dos corpos” (HUSSERL, 1989, p. 17). É um equívoco tomar um objeto da intuição (como a Terra, p.ex.) como um evento encerrado meramente num modo a partir do qual o apreendo. É um engano, pois toma um *abstracta* por um *concretum*, um *momento* pelo *todo*.

Em função de tudo isto, as teorias da mobilidade, ou mesmo da imobilidade da Terra são frutos de uma reflexão que se afasta da apercepção originária, ignoram que a Terra seria o correspondente noemático primordial da minha *carne*, do meu corpo. Tais teorias confundem um perfil da noção de Terra com sua identidade cabal; desconsideram todos os momentos históricos das concepções ultrapassadas (o geocentrismo, p.ex.) como enganos superados; entendem as *carnes* ou *organismos*, como meros corpos acidentais, suprimíveis a qualquer momento sem nenhum prejuízo, ou seja, para elas “[...] uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens” (HUSSERL, 1989, p. 24)<sup>38</sup>. Estes são alguns dos aspectos pelos quais as ciências pecam de um modo em geral, todavia, eles não passam de desdobramentos do ponto nevrálgico da crítica husserliana, qual seja, o de que o problema desta cosmovisão científica não é teorizar (mesmo porque, o progresso neste campo é indiscutível), mas sim, a ingenuidade de crer que suas teorias científicas dêem

<sup>37</sup> Sobre isso *vide* página 31.

<sup>38</sup> Conferir “[...] Nessas ciências da infinidade da totalidade da natureza, se considera ordinário que as carnes não são senão mais que corpos acidentalmente singularizados, que poderiam, portanto, de maneira concebível, ser inteiramente suprimidas e que, por consequência, uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens [...]” (HUSSERL, 1989, p.24) « [...] Dans ces sciences de l’infinité de la totalité de la nature, on considère d’ordinaire que les chairs ne sont que des corps accidentellement singularisés, qui pourraient donc de manière concevable être entièrement supprimés et que, par conséquent, une nature est possible sans organismes, sans animaux, sans hommes [...] »

conta da verdade absoluta do mundo (HUSSERL, 1989, p. 25).

Apesar desses problemas, não se pode negar que há um progresso nas ciências naturais. Ele se dá justamente em função de sua ingenuidade e do surgimento de novos perfis que impliquem a necessidade de formular novas teorias, que superem os supostos problemas das antecedentes. Além disso, para Husserl, a ciência natural só cresceu por ter ignorado o ceticismo e se ocupado com o *método correto* do conhecimento natural, chegando a um conhecimento *exato*<sup>39</sup> da natureza. Por isso ele as chama de *ciências de orientação dogmáticas*, segundo ele, “[...] de tudo o que é eidético, os cientistas naturais *falam*, portanto, *ceticamente*, mas em sua metodologia eidética eles procedem *dogmaticamente*. Para a sorte deles [...]” (HUSSERL, 2006, p. 71). O investigador dogmático se volta para as coisas, parte delas como dado originário e se questiona o que pode inferir mediatamente a partir disso. Ele não se preocupa e sequer deve se deixar afligir por esses questionamentos céticos, o que só atrapalharia o curso de suas pesquisas (HUSSERL, 2006, p. 72). É a isso que Husserl chama de uma postura *dogmática correta na esfera da investigação pré-filosófica*, à qual pertencem todas as ciências empíricas. Todavia, a mínima reflexão que o conhecimento faça sob si em relação à sua validação pode perceber certas obscuridades. Tal reflexão ou crítica do conhecimento sobre si e com ela a investigação sobre o sentido e valor cognitivo dos resultados destas ciências fica a cargo das ciências chamadas filosóficas.

A despeito desta oposição epistemológica entre dogmatismo e criticismo, todas as ciências atingidas pela redução são denominadas dogmáticas (incluindo, portanto, as filosóficas), pois elas são essencialmente carentes de crítica. Elas mesmas, por princípio, são incapazes de fazer o que, para Husserl, cabe somente à fenomenologia. É dela a função específica de exercer a crítica de todas as outras ciências e de si mesma. Na amplitude de sua generalidade eidética, ela deve abranger tudo o que é *imediatamente evidente* em todos os conhecimentos e ciências; ela contém todos os conhecimentos eidéticos de validade incondicional capazes de resolver os problemas acerca da “possibilidade” de conhecimento. “[...] A fenomenologia é, por assim dizer, o anseio secreto de toda a filosofia moderna” (HUSSERL, 2006, p. 141). Daí se pode confirmar que ela se inspira na modernidade (e, portanto, de algum modo na *atitude natural*), pois é nela que a

---

<sup>39</sup> A própria fenomenologia, por sua vez, não pretenderá ser um conhecimento *exato* da natureza.

fenomenologia encontra seu *télos*.

#### 1.4 Da necessidade de abandonar a tese naturalista

Sabe-se que em alguns tipos de intuições a visão é, por sua essência, imperfeita<sup>40</sup> — justamente as intuições *de* coisas. Tais percepções ou intuições de coisas devem ser abandonadas. Além de serem imperfeitas, elas também são contingentes, podem ser confirmadas ou não. “[...] *a existência (Existenz) da coisa jamais é uma existência requerida pelo dado (durch die Gegebenheit)*, mas de certo modo é sempre *contingente*” (HUSSERL, 2006, p. 109). Sempre é possível que o transcurso da experiência obrigue a abrir mão do que está posto com *legitimidade empírica* como mera alucinação. Aquilo que está aí para mim no mundo-de-coisas é *somente realidade presumida (präsumptive)*.

Em contrapartida, conforme Husserl, é condição para estas intuições imperfeitas de coisas que elas estejam prontas, ou seja, é preciso que de algum modo eu já esteja *consciente* delas enquanto coisas para as quais não atentei. Elas fazem parte daquele horizonte indeterminado, mas passível de determinação, do qual devo estar consciente como “*fundo*”. Embora este *fundo* não abranja todo mundo circundante, dado que o campo de minha visão atenta não é infinito, o *fundo* atual conduz a novas séries de percepções possíveis (levando-se em conta que ele é requerido previamente para que algo possa ser percebido), com novos horizontes pelos quais outras coisas podem ser percebidas, sempre mediante perfis (HUSSERL, 2006, p. 109).

Os vividos não têm lados que possam se exhibir ora de um jeito, ora de outro, eles já se encontram de maneira irrefletida como “*fundo*” e estão *prontos para ser percebidos* por um olhar dirigido de maneira imediata a todo vivido efetivo. A percepção de vivido é de algo dado (ou a ser dado) de *modo “absoluto”* e não como o idêntico em modos de aparição. Ela ocorre na forma de uma “*reflexão*”, que apreende no modo de percepção, como presente originário, algo que não é apenas e perdura neste olhar, mas que *já era antes* que se voltasse para ele.

Nesse sentido, a percepção verdadeiramente imanente é aquela que visa o *fluxo de vividos da consciência* e, como toda percepção imanente, garante a existência (*Existenz*) de seu

---

<sup>40</sup> Imperfeição significa aqui “visão incompleta”, por perfis.

objeto. Ora, na apreensão reflexiva de meu vivido é um contra-senso que ele *não seja*, por maior que seja a extensão inapreensível do meu *fluxo de vividos* transcorridos ou por vir<sup>41</sup>. Quando atento “[...] para a vida fluindo em seu presente efetivo e nela apreendo a mim mesmo como o puro sujeito desta vida, eu digo de maneira cabal e necessária: eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 108). Todo *fluxo de vividos* pode chegar a esta evidência, pois garante sua existência mesmo que seja apenas de ficções, sendo assim: *eu mesmo* ou minha atualidade de vivido é *efetividade (Wirklichkeit) absoluta*.

Por não compreender esta distinção entre percepção imanente e transcendente no sentido fenomenológico — não mais como dicotomia interior-exterior, mas sim no sentido de intuições imperfeitas acerca das coisas opostas a intuições verdadeiramente imanentes do *fluxo de vividos* — a *atitude natural* comete inúmeras confusões. Ao refletir sobre nosso modo de conhecer, ela entende que nossos atos acessam ao mundo e às unidades de coisas como o que está aí para nós com o caráter de “disponível” (*vorhanden*), de efetivo (*wirklich*). A partir das efetividades infere novas transcendências e empreende teses transcendentais que contém motivações pelas quais sempre surgem novas teses. Isto se exemplifica na compreensão de que, enquanto os objetos são existentes na efetividade espacial transcendente (externa), os atos nos quais eles são percebidos são como estados psíquicos pertencentes a homens reais. Entre os dois reais, homem e objeto, subsistem relações reais. Estes estados psíquicos passam a ser encarados do mesmo modo como os objetos o são, carecendo também de um ato que os vise, de onde surge a nova tese transcendente — cujo psicologismo é o mais conhecido representante. Como consequência disto, segue-se uma separação entre o objeto efetivo enquanto externo e objeto intencional<sup>42</sup> enquanto “imanente”. Isto implica contrapor *duas* realidades, quando somente *uma* é encontrável e possível. Nada mais além da coisa percebida ali é o objeto efetivo da “intenção” perceptiva. De acordo com Husserl, não haveria outro modo de saber da existência dos objetos exteriores, senão por uma “consciência de cópia”<sup>43</sup> “[...] na qual primeiro aparece algo — pelo que teríamos uma primeira intencionalidade — e este operaria de novo para a consciência como ‘objeto-imagem’ para um outro — sendo para

<sup>41</sup> Esta incompletude na percepção dos vividos será posteriormente analisada no capítulo acerca do *fluxo de vividos* como resíduo da *redução*.

<sup>42</sup> Neste caso, objeto intencional é mais conhecido como *idéia* ou *representação*.

<sup>43</sup> Este problema já foi apresentado anteriormente (*vide* página 35) tomado como a crítica à noção de *coisa em si*. É possível pensá-lo também, a partir da distinção entre *apresentação* e *representação*. Já na percepção se encontraria *representação* tendo em vista que ela é uma cópia do objeto *em si mesmo*.

tanto necessário uma segunda intencionalidade fundada na primeira” (HUSSERL, 2006, p. 208). Sendo assim, supor uma segunda coisa “fora” (no sentido de exterior mesmo) da percepção só leva a contra-sensos, neste caso, a percepção seria a cópia, o que implica num regresso ao infinito, pois a cópia feita seria novamente algo real que operaria como imagem para outro real. Tais explicações equivalem à assunção de que um evento  $x$  tenha uma causa tal ainda não conhecida, elas assumem coisas como íons, átomos e outras que tais. Esta *causa* oculta só é acessível de modo indireto e analógico por meio de conceitos matemáticos; todavia, ela só é admissível se não se toma seriamente o sentido de coisa (*Dinggegebenem*), portanto, o sentido de “coisa em geral” contidos na própria essência da experiência.

Além disto, como distinguir objeto efetivo do imanente sem envolver o problema a ser solucionado, ou seja, senão por meio da percepção? A questão aqui é como saber o que é cópia e o que é modelo (objeto efetivo) quando o único critério dado é a própria percepção. Em suma, só apreendemos a existência efetiva do objeto por meio da percepção, que a *atitude natural* pressupõe ser a cópia de um objeto *em si*, nunca acessado, a não ser por deduções racionais<sup>44</sup>.

Outro motivo importante para suspender a *tese* da *atitude natural* é que a transcendência, na qual ela de algum modo se fia, é problemática e duvidosa. O transcendente não é dado de modo absoluto, ele é apenas uma pretensão. Nada pode nos garantir seguramente a existência do mundo, ele é dubitável, mas não por motivos racionais e sim meramente porque a dúvida é *pensável*. Por isso, Husserl pode afirmar que:

[...] À *tese do mundo que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese “necessária”, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada em carne e osso pode não ser, mas não um vivido dado em carne e osso: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência* (HUSSERL, 2006, p. 109).

Conforme Husserl, poderia haver uma mudança radical no andamento de fato de nossas experiências mundanas, os nexos empíricos poderiam ser totalmente distintos do que são. Se isto ocorresse cessaria a formulação de juízos como os da física, mas manter-se-ia o âmbito das intuições doadoras da “simples experiência” e as “coisas” continuariam

---

<sup>44</sup> Tais como as kantianas, cartesianas, ou mesmo as da física mencionadas no ponto anterior. *Vide* página 33.

aparecendo na sua multiplicidade de aparições, como unidades intencionais, ainda que totalmente modificadas. Poderíamos por exemplo, destruir em pensamento a objetividade (*Objektivität*) das coisas enquanto correlato da consciência empírica (*Erfahrung*). Elas são *como coisas da experiência* fática, atual, com nexos empíricos determinados, todavia, eideticamente, o vivido fundamental da percepção de coisa é dotado de inúmeras possibilidades essenciais, assim o “[...]‘*mundo real*’, *resultará como caso especial dos diversos mundos e não mundos possíveis [...]*” (HUSSERL, 2006, p. 112) <sup>45</sup>. Nada altera o ser absoluto dos vividos.

É a partir de todos estes problemas que se baseia a necessidade husserliana em *modificar radicalmente esta orientação*. É preciso nos atermos ao dado no vivido puro e tomá-lo exatamente como ele se dá, colocando o objeto “efetivo” “entre parênteses”. Assim, ao acolher as figuras do pensamento tal qual elas se manifestam, não se tem mais fenômenos vagos — como os de Descartes na segunda meditação — ao contrário, a imaginação, a lembrança, a percepção, etc., são modos distintos nos quais se manifestam os vividos efetivamente dados. Além disso, “[...] *não há nenhum objeto em si que o eu da consciência não alcance, que não lhe diga nada a respeito*” (HUSSERL, 2006, p. 112).

Assim sendo, o conceito autêntico de transcendência de coisa — o qual será encampado pela fenomenologia — em relação à consciência, somente pode ser esgotado a partir do conteúdo eidético da percepção, ou seja, do *nexo* determinado chamado experiência de atestação (*ausweisende*). Duvidar da existência do que minha percepção apreende é plausível, mas duvidar que percebo é tão impossível quanto ver e não ver algo. Seja efetiva, seja possível, isto vale para toda transcendência.

Apesar de tudo isso, a vida prática e da ciência baseia suas estimativas num horizonte mutável, incluso na *tese* do mundo e que lhe doa seu sentido essencial. Conforme Ricoeur, “uma das armadilhas da atitude natural é de pôr o mundo como não percebido apressadamente [...]” (RICOUER in: HUSSERL, 1950, p. 158) <sup>46</sup>. Ela o faz sem levar em

<sup>45</sup> Essa hipótese levantada, por Husserl, de algum modo já nos permite perceber o papel fundamental que a imaginação, no sentido de ato “criador” de experiências originárias, terá para a redução fenomenológica.

<sup>46</sup> Conferir Ricoeur: “uma das armadilhas da atitude natural é de pôr o mundo como não percebido apressadamente. Reabsorver a existência não percebida no horizonte de existência percebido e este entre as variedades de modos correlativos de experiência é despertar a consciência à generosidade que a ela se estende: ela ‘doa sentido’” (RICOUER in: HUSSERL, 1950, p. 158). (« Un des pièges de l’attitude naturelle est de poser le monde comme non perçu d’abord. Résober l’existence non perçue dans l’horizon de

conta de que nada impõe necessariamente a existência de um mundo. Para Husserl, é perfeitamente plausível que a experiência não anuncie a verdade mais profunda, pois é possível imaginar que não houvesse mais mundo e que a constituição de coisas fosse tão grosseira que não nos permitisse sequer constituir realidades conservadas em unidades de duração. Enfim, toda transcendência de coisa carrega consigo a possibilidade de não ser.

Em contrapartida, nenhum *ser real é necessário para o ser da própria consciência*. “*O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indeget ad existendum*”<sup>47</sup> (HUSSERL, 2006, p. 115). Além disto, o fato de estarmos constantemente conscientes do mundo circundante real, como uma “efetividade” *estando ai (daseiende)*, não implica necessariamente em articular juízos *sobre* existência (*Existenz*).

Claro está, portanto, que uma nova orientação tem de ser possível. Ainda que ela coloque fora de circuito o todo da natureza psicofísica, conservará o campo inteiro da consciência absoluta. Para Husserl, isto constituirá uma verdadeira inversão do discurso sobre o ser. Uma das perguntas que aciona a *epoché* é: “[...] Mas o que dizer se o mundo não fosse, no fim das contas, o domínio inteiramente primeiro de juízo, e se com a existência desse mundo fosse já pressuposto um domínio de ser em si anterior?” (HUSSERL, 2001, p. 42)<sup>48</sup>. A realidade é essencialmente desprovida de independência, ela nada é no sentido absoluto, não tem “essência absoluta”, é *apenas* um intencional, um aparecimento na consciência.

O procedimento verdadeiramente livre de preconceitos se funda nas *intuições originariamente doadoras*, cujo ver é dotado de plena clareza, capaz de vislumbrar como é a índole do objeto (*geschaffen*). O ponto de partida da fenomenologia se encontra antes de qualquer ponto de vista. O princípio de todos os princípios, o fundamento que lhe servirá de guia é a *intuição doadora originária*.

*Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’*

---

l’existence perçue et celle-ci parmi les variétés de modes corrélatifs de l’expérience c’est éveiller la conscience à la générosité qu’elle répandre : elle ‘donne sens’ »)

<sup>47</sup> “Não carece de coisa alguma para existir”. Em latim no original (N.T para o português)

<sup>48</sup> « [...] Mais que dire si le monde n’était pas en fin de compte le tout premier domaine de jugement, et si avec l’existence de ce monde était déjà présupposé un domaine d’être en soi antérieur ? »

(por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá* (HUSSERL, 2006, p.69).

A *tese geral da orientação natural* assim como tudo o que ela onticamente abrange, a saber, todo mundo natural “aí para nós”, todas as ciências que se referem a este mundo natural e suas proposições, tudo isto é posto fora de circuito. O mundo inteiro tomado “sem nenhuma teoria”, tal como é experimentado e comprovado é posto entre parênteses sem nenhum exame, mas, também, sem nenhuma contestação (HUSSERL, 2006, p. 82). Seu propósito é a descoberta de um novo domínio científico alcançado pelo método de pôr-entre-parênteses.

Com todas estas análises pode-se constatar porque a *atitude natural* tem uma *tese*, e porque ela deve ser abandonada. Todavia, ainda permanece obscuro como é possível à *atitude transcendental* chegar ao seu *princípio de todos os princípios*. Tal esclarecimento poderia fixar de um modo definitivo quais são as recompensas de empreender a ἐποχή fenomenológica.



## 2 *A epoché (ἐποχή) fenomenológica I: a redução eidética*

### 2.1 **As motivações husserianas para a elaboração da *epoché* fenomenológica**

A história da filosofia, e quiçá da humanidade, é marcada por uma tentativa de dar conta dos mistérios da vida humana, do conhecimento, do mundo no qual estamos inseridos. Desde Aristóteles se reconhece tal busca<sup>49</sup>. Já nos relatos aristotélicos é possível detectar uma ambivalência nos anseios metafísicos do homem, por um lado, as *aporias* que surgem no caminho do conhecimento nos impõem à reflexão e a elaboração de teorias, por outro lado, a filosofia não visa outro fim que não a si mesma, não traz consigo nenhuma utilidade prática, enfim não é imposta pela necessidade, mas é um fim em si mesma e surge quando todas as necessidades estão suprimidas. Ela é, portanto, fruto de uma decisão e da liberdade de quem delibera.

Todavia, ainda que a reflexão seja a expressão de um ato de livre-arbítrio, ela não deve ser arbitrariamente operada. A investigação não pode se dar a esmo, ela implica determinações metodológicas. É em função disto que Husserl propõe o método fenomenológico da *epoché*. O termo grego ἐποχή, re-significado por ele, é oriundo da atitude dos cétricos antigos, em especial de Pirro. Para estes, a *epoché* consiste em não aceitar nem refutar, em não afirmar nem negar, operação feita em função da serenidade, da não perturbação do espírito. Com a suspensão de juízo não se persegue coisa alguma e por isto não se sofre as inquietações típicas de quem almeja a verdade. O radicalismo cétrico é a doutrina segundo a qual o espírito humano não pode atingir nenhuma certeza a respeito da verdade, o que resulta em um procedimento intelectual de dúvida permanente e na abdicação, por inata incapacidade, de uma compreensão metafísica, religiosa ou absoluta do real.

---

<sup>49</sup> “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples [...]. Ora quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe [...]. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência [a Filosofia Primeira], dentre todas as outras é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma”. (ARISTÓTELES, 2005, p. 11 e 13)

Tal extremo não é o objetivo husserliano; ao contrário, ele demonstra a inconsistência disto. Todavia, importa fazer notar que o acesso à vida reflexiva da filosofia é caracterizado por uma mudança de orientação. Ora, tal mudança, assim como toda alteração de percurso, supõe uma pausa, afinal, quando alguém segue numa direção e se depara com a incapacidade de prosseguir no trajeto; com a falta de uma via ou um meio de passagem; com a impossibilidade de se chegar a um lugar — as ditas *aporias* filosóficas — então, é preciso parar a caminhada e refletir sobre os equívocos passados e sobre a possibilidade ou não de se perfazer um novo caminho.

Esta pausa pode ser reconhecida de modo manifesto nas “*Meditações Metafísicas*” de Descartes, que tanto inspiraram a fenomenologia.

[...] me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências (DESCARTES, 2000, p. 29).

Caso se siga os passos dessas *Meditações*, pondo à prova tudo que se pode colocar em dúvida, todas as ciências existentes e, inclusive, o mundo, âmbito de seu operar, essas, necessariamente, passam por um crivo tal que se deve suspender qualquer juízo sobre elas, ou seja, não se pode mais as assumir como fonte de verdades. Tal empreendimento é sinônimo de conversão e requer uma auto-reflexão, uma volta sobre si. Pode-se dizer que se trata de uma decisão pessoal e intransferível, que somente cabe àquele que pretende reconhecer-se como filósofo.

Em primeiro lugar, todo aquele que quiser verdadeiramente tornar-se filósofo deverá “uma vez na sua vida” voltar-se sobre si mesmo e, em si, ensaiar aniquilar todas as ciências admitidas até aqui e ensaiar reconstruí-las. A filosofia — a sabedoria — é uma sorte de assunto pessoal do filósofo. Ela deve se constituir enquanto *sua*, ser *sua* sabedoria, *seu* saber que, ainda que tenda para o universal, seja adquirido por ele e que ele deva poder justificar desde a origem e a cada uma das suas etapas, apoiando-se em suas intuições absolutas (HUSSERL, 2001, p. 18-9)<sup>50</sup>.

Todavia, a reflexão não se encerra na solidão meditativa, ela almeja universalidade e

---

<sup>50</sup> « En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra ‘une fois dans sa vie’ se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter revenser toutes les sciences admises jusqu’ici et tenter les reconstruire. La philosophie — la sagesse — est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienne*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu’il tende vers l’universelle, soit acquis par lui et qu’il doit pouvoir justifier dès l’origine et à chacune de ses étapes, en s’appuyant sur ses intuitions absolues. »

validade objetiva. Um exemplo é o *télos* científico de fundamentação rigorosa. O fim de toda reflexão é a necessidade publicamente confirmada ou seu aniquilamento e o início de um novo empreendimento reflexivo.

As meditações de Descartes não pretendem, portanto, ser um assunto puramente privado, exclusivo do filósofo Descartes, ainda menos uma simples forma literária da qual ele se serviria para expor suas visões filosóficas. Ao contrário estas meditações desenham o protótipo do gênero de meditações necessárias a todo filósofo que inicia sua obra, meditações que, sozinhas, podem dar origem a uma filosofia. (HUSSERL, 2001, p. 19)<sup>51</sup>

Assim, o acesso à reflexão filosófica é algo particular, algo que ninguém pode fazer por outrem, todavia, os seus resultados devem ser justificados num contexto comunitário no qual qualquer um possa verificar os encadeamentos. Além disto, é possível dizer que há um início histórico para a filosofia, que constitui a data de seu advento na humanidade, o qual é público e pode ser analisado por todos, mas, há também um início privado para a filosofia que depende de uma decisão pessoal. Tal decisão é representada por esta pausa reflexiva que o filósofo deve empreender, impulsionado pelas aporias constatadas. Este ato pessoal valida o domínio público na medida em que, somente através dele, é possível compreender o sentido das discussões históricas da filosofia. Neste contexto, a *epoché fenomenológica* de Husserl pode ser pensada como:

[...] esse momento chave que ao menos uma vez na vida devem viver aquelas pessoas que querem reconhecer-se como filósofos. Ou seja, a *epoché* trata de pensar o trânsito da vida ordinária à vida filosófica, o que significa que a *epoché* significa realmente o *começo da filosofia* [...] (MARTIN, 2003, p.14).

Apesar de todo tributo dedicado à iniciativa cartesiana, Husserl entende que é necessário levar às últimas conseqüências este convite à auto-reflexão. Isto implica em analisar inclusive o modo como o próprio Descartes empreendeu sua meditação, a fim de acompanhá-lo ou não em seu método. Segundo ele, estamos inteiramente livres para empreender o *ensaio da dúvida universal* executado por *Descartes* com o intuito de estabelecer uma esfera ontológica indubitável. Este procedimento constitui *simular (versuchen) que duvidamos* de toda e cada coisa, mesmo que estejamos convictos dela em

---

<sup>51</sup> « Les méditations de Descartes, ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son oeuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie. »

evidência adequada. Contudo, Husserl ressalta: simular duvidar é simular pôr em dúvida algum “ser”, algo que existe e que é dotado do caráter do aí, assim, *simulação de dúvida* se opera conjuntamente com uma “*inclusão*” (*Ansetzung*) *do não ser*. É claro que, na consciência que assim o fazemos, não atribuímos simultaneamente a *tese de existência* a este ser do qual duvidamos, ou seja, obviamente que “[...] a *simulação* de duvidar de algo de que se tem consciência *como estando à disposição condiciona necessariamente certa revogação* (*Aufhebung*) *da tese de existência*” (HUSSERL, 2006, p. 79). Porém, Husserl constata que em Descartes ela prevalece a tal ponto que é possível dizer que seu ensaio de dúvida, para além de uma mera suspensão de juízo, é propriamente um ensaio de negação universal da *tese da existência*. Deste modo, trata-se simplesmente de trocar uma asseveração pela dúvida e conseqüente negação do conteúdo do que é asseverado no juízo, o que no limite significa negar a *tese da atitude natural* — a *tese da presença*.

[...] a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de crer nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que naquelas que nos parecem manifestadamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que aí encontrar bastará para fazer-me rejeitar todas (DESCARTES, 2000, p. 30).

É próprio da *atitude natural* a mera troca de um modo de conceber por outro. Ou seja, o que a dúvida metódica faz é simplesmente converter a tese em antítese, ela é também, à sua maneira, uma *tomada de posição* (*Denkstellungnahme*), ainda que seja da suposição de que não se pode confiar no “caráter do *aí*”, da presença do mundo.

A *ἐποχή* universal tem um sentido determinado e novo em relação à proposta cartesiana. Ela não descarta a *tese* que efetuamos na *atitude natural* em favor de outra tese ou tomada de posição. A tese permanece em si o que é, sendo que a única modificação que ela sofre é que “*nós a colocamos ‘fora de ação’ (ausser Aktion), nós a ‘tiramos de circuito’, ‘a colocamos entre parênteses’*” (HUSSERL, 2006, p. 79). Ela permanece aí, apenas não a utilizamos, o que não significa privação, mas modificação de valor (*umwertet*).

Para esclarecer qual é o problema constatado por Husserl no método de Descartes, voltemos à analogia da filosofia enquanto o momento de pausa para posterior mudança de caminho: na *atitude natural* seguimos um caminho que averiguamos ser fundado numa tese dogmática sobre a qual é preciso refletir; todavia, ela não deve simplesmente ser negada, isto significaria uma mera volta, um recuo na direção oposta; diferentemente disto,

é preciso mudar radicalmente a direção, prosseguir, não no caminho contrário, mas transversal, cujo sentido é oblíquo, isto é, que se desvia tanto do paralelismo quanto da perpendicularidade; inclinado. Tal empenho só se consegue com uma suspensão, que pode ser entendida como uma tentativa de ignorar o caminho, como se não soubéssemos absolutamente nada a respeito do rumo que o próximo passo deve tomar. Somente desse modo se desvincula completamente da ingenuidade natural, não a negando, mas a ignorando.

A dúvida, tanto quanto a certeza, a crença, o interesse, etc., são tomadas de posição que, por sua vez, sempre pressupõem atos de grau superior, como decidir, afirmar, negar, apreciar, odiar. A *ἐποχή*, enquanto momento inicial da fenomenologia no sentido supracitado, deve começar por uma neutralização de qualquer postura específica<sup>52</sup>. Somos plenamente livres para realizar esta *redução* de toda e qualquer tese. Com ela a convicção de verdade permanece inabalável. Já a dúvida não faz parte de nosso livre arbítrio, pois ela carrega em si uma limitação contraditória, duvidar de um ser implica em não aceitar sua existência, enquanto a colocação entre parênteses, por sua vez, não tem nenhuma restrição, não se opõe a nenhum ato, somente não se ocupa deles. “*Essa modificação de valor cabe a nossa inteira liberdade e se opõe a todas as tomadas de posição de pensamento (Denkstellungnahmen) que possam estar em coordenação com a tese ou sejam inconciliáveis com ela na unidade do ‘simultâneo’*” (HUSSERL, 2006, p. 80).

Neste sentido, a fenomenologia tem o mesmo ponto de partida que qualquer outra ciência. Entretanto, sua *orientação (Einstellung)* é totalmente distinta em relação às demais ciências — o que representa este momento fundamental de suspensão temporária de ação, concernente a toda tentativa filosófica.

Toda ciência é basicamente uma investigação acerca dos fenômenos. Ora, fenômeno é aquilo que aparece e se mostra aos nossos olhos e pode ser conhecido. Vem do verbo grego

---

<sup>52</sup> Conforme. Sokolowski: “O problema com a tentativa de Descartes de começar a filosofia é que muda todas as nossas modalidades dóxicas naturais em modalidades duvidosas. Ele muda de várias modalidades naturais — certeza, suspeição, aceitação verificada, possibilidade, probabilidade — para outra modalidade natural: a dúvida. Sua dúvida pode ser somente metódica, mas ainda é dúvida. Descartes tentou alçar a si mesmo na filosofia, mas conseguiu somente passar para uma outra das atitudes naturais, e uma que é radicalmente cética. Ele tentou colocar a filosofia no caminho de ser uma ciência rigorosa, mas não deu certo. Ele deu uma guinada para o lado, com conseqüências desastrosas para a filosofia e a ciência” (SOKOLOWSKI, 2000, p. 63).

*phaíno*: fazer brilhar, fazer ver, indicar, fazer conhecer, dar a conhecer, anunciar, pressagiar, explicar, mostrar-se, aparecer. Donde *Phainómenon*: o que aparece, o que é visível, o que brilha diante dos olhos, *fenômeno*. Por isto, o lema husserliano é: “*ir às coisas mesmas*” (*zu den Sachen Selbst*), ou ainda “*voltar às coisas mesmas*”. Deixar que elas falem por si mesmas sem mediações dogmáticas. Exprime-se, destarte, um retorno, uma restituição de algo que já está sempre aí, mas que foi perdido, abandonado — prejuízo que constitui a aporia que Husserl pretende desfazer.

A *tese da atitude natural* impõe a si mesmo um “véu” que lhe ofusca este encontro com as coisas nelas mesmas, com a *evidência*. O modo como nela nos orientamos é tão intrínseco que encobre até mesmo a possibilidade de, a partir dos vividos que nela operamos, vislumbrar uma nova orientação. Tanto é assim que, em geral, a fenomenologia — por tratar da *consciência* — pode ser confundida com uma sorte de psicologia. Eis aí mais uma faceta importante daquilo que constitui a “ingenuidade” da *atitude natural*, a saber, que ela não se dá conta que suas teorias, por mais contraditórias que sejam entre si, são unívocas na mesma falha, e, acostumados com este modo de operar, têm dificuldade em enxergar no mesmo objeto uma orientação completamente distinta.

É tão natural que o vejamos apenas como tal, que, já familiarizados com a possibilidade da orientação modificada e em busca do novo domínio de objetos, não notamos de modo algum que é dessas esferas mesmas de vividos que surge, com a nova orientação, o novo domínio (HUSSERL, 2006, p. 84).

Husserl não nega que a fenomenologia seja responsável por revelar uma *psicologia puramente descritiva* ou que *psicologia pura* e *fenomenologia transcendental* sejam, de algum modo, estreitamente aparentadas. Todavia, ambas não podem ser confundidas<sup>53</sup>, ao contrário do que se faz em *orientação fenomenológica*, aquilo que encontramos na reflexão psicológica, adotamos como eventos reais do mundo. Isto constitui a tácita posição de existência da qual se falou anteriormente e exprime a opção metafísica de confiança dogmática na presença do mundo. Na *atitude natural* o mundo sempre *é*, basta-nos conhecê-lo adequadamente. A confusão gnosiológica desta atitude, para além de problemas

---

<sup>53</sup> No último capítulo desse trabalho, pretender-se-á uma análise justamente dessa relação entre psicologia e fenomenologia, com vistas a compreender como fica a relação entre *eu empírico* e *eu transcendental*.

quanto à essência do conhecimento, se estende também à compreensão do *ser*<sup>54</sup>.

Tem-se, portanto, dois apelos: o primeiro é o de *conversão* pessoal, de reflexão radical; e o segundo, advindo deste, o de uma crítica do conhecimento na sua manifestação na *atitude natural*. A fenomenologia nasce justamente desta necessidade de pontos de partida e de um método totalmente novos, que a distinga, por princípio, de toda ciência ‘natural’ (HUSSERL, 2000, p. 46). De acordo com Husserl, somente na investigação natural uma ciência pode sem dificuldade se edificar sobre outra, como o pensamento, a partir do século XVII, pretendeu fazer com a filosofia quanto ao método e até mesmo quanto aos resultados. Assim, a primeira abstração a ser feita é de toda a investigação natural, de todos os procedimentos lógicos, com todos os métodos especiais que conduzem as ciências naturais.

Trata-se de operar uma *crítica do conhecimento* em todas as ciências naturais. Só assim poderemos “[...] interpretar de maneira justa e definitiva, os resultados das ciências naturais concernentes ao ser” (HUSSERL, 2000, p. 44)<sup>55</sup>. Logo, o impulso inicial e fundamental da fenomenologia é uma crítica do conhecimento, cuja tarefa é “[...] *elucidar a essência do conhecimento e do objeto do conhecimento*” (HUSSERL, 2000, p. 45)<sup>56</sup>. É preciso uma reflexão para distinguir ciência natural e filosofia, é a partir dela que se compreende que as ciências naturais do *ser* não são definitivas. “É necessário uma ciência do ser em sentido absoluto” (HUSSERL, 2000, p. 45)<sup>57</sup>.

Conforme já foi possível constatar, na reflexão operada pela *atitude natural* o que está em questão é a validade do conhecimento na medida em que isto implica o alcance de seu objeto. Uma investigação tal se ocupa da correlação entre a vivência cognitiva, a significação e o objeto, fonte dos maiores problemas. Enquanto vivência psíquica, o conhecimento é sempre de um sujeito orientado para um objeto conhecido e, portanto, nada garante um alcance seguro dos objetos. A vivência, como a percepção de uma árvore, por exemplo, embora seja plena de um objeto, é ainda uma vivência do sujeito. Logo, como garantir a bilateralidade dos vividos, ao invés de uma mera unilateralidade? Assim,

---

<sup>54</sup> Por isso foi dito no capítulo anterior que a fenomenologia é uma inversão do discurso sobre o ser. *Vide* página 46.

<sup>55</sup> « [...] interpréter, d’une manière juste e définitive, les résultats des sciences naturelles concernant l’être. »

<sup>56</sup> « [...] *élucider l’essence de la connaissance et de l’objet de connaissance* [...] »

<sup>57</sup> « Il faut une science de l’être au sens absolu. »

ou tudo o que não sou eu é meramente fenômeno, o que desemboca num solipsismo, ou reduzimos com Hume toda objetividade transcendente a meras ficções, caindo por fim num ceticismo. Por mais que a *atitude natural* tente recuperar, apesar do ceticismo humeano, a evidência das leis lógicas, da determinação *a priori* da experiência pela razão, todavia, inclusive uma tese como esta deve ser posta em cheque, pois o estatuto do conhecimento permanece enigmático e uma reflexão nos demonstra a *absurdidade* das ciências mais claras e exatas (HUSSERL, 2000, p.43).

Na crítica do conhecimento da fenomenologia, o que se questiona é igualmente o sentido do objeto que é e tal qual é, sendo “conhecido” ou não, mas que é objeto de um conhecimento possível. Pode-se dizer que Husserl assume uma postura kantiana, na medida em que apresenta a tarefa negativa e positiva da crítica. Negativa, pois deve demonstrar os absurdos da reflexão natural quanto à relação entre conhecimento, sentido cognitivo e objeto do conhecimento, portanto, os absurdos das posturas céticas. Positiva, pois deve apontar a solução para os problemas ocultos nesta relação. Neste caso está implícita a tarefa de evidenciar o sentido do *objeto em geral* que lhe é prescrito *a priori*.

O conhecimento natural progride sem maiores problemas até se perguntar pela enigmática relação entre conhecimento e objeto. A teoria do conhecimento proposta por Husserl pretende dissipar este embaraço e esclarecer a essência do conhecimento. “Do sucesso desta ciência depende manifestamente a possibilidade de uma metafísica, de uma ciência do ser no sentido absoluto e último” (HUSSERL, 2000, p. 56) <sup>58</sup>. Todo e qualquer conhecimento está em questão, pois é a possibilidade de conhecer que é problematizada.

Husserl afirma que o problema inicial da possibilidade do conhecimento é a transcendência, objetivo de todo conhecimento natural. Enfim, a pretensão de alcançar objetos que não lhe são imanentes. Neste contexto, transcendência pode ter dois sentidos: ou, de acordo com a *atitude natural*, ela pode significar que o objeto não está efetivamente contido no vivido de conhecimento e aí o conceito oposto de imanência traduziria o que está contido no vivido cognitivo; ou pode significar um conhecimento não evidente que não “vê o objeto nele mesmo”. Nesta última acepção, propriamente fenomenológica, ela se opõe à imanência da “presença absoluta e clara” que exclui toda dúvida, correlato da

---

<sup>58</sup> « De la réussite de cette science dépend manifestement la possibilité d’une métaphysique, d’une science de l’être au sens absolu et ultime.»



evidência. A fenomenologia pode então, perguntar à concepção natural: “como o conhecimento pode pôr como existente algo que não é direta e verdadeiramente dado nele?” (HUSSERL, 2000, p. 60) <sup>59</sup>.

É lícito questionar, neste ponto, como uma teoria do conhecimento é possível apesar de não poder aceitar como válido nenhum conhecimento? Porém, trata-se de uma pergunta problemática já na sua formulação, ela acompanha o raciocínio ingênuo da *atitude natural* na medida em que, a crítica do conhecimento operada por esta, investiga *como* o conhecimento é possível apesar desta cisão entre transcendência e imanência. Um simples desvio no modo de investigar responderia a questão sem maiores dificuldades: na crítica do conhecimento da fenomenologia não se pergunta *como* o conhecimento é possível, mas sim, se o conhecimento *é* possível. “Se não compreendo *como* é possível que o conhecimento alcance algo que lhe é transcendente, então eu não sei mais *se* ele é possível” (HUSSERL, 2000, p. 61) <sup>60</sup>.

Inicialmente a *ἐποχή* traduz uma postura de suspensão de juízo sobre todos os conhecimentos, modelos e métodos científicos; sobre todas as verdades pressupostas para o edifício de quaisquer sistemas. Tudo isto, Husserl o faz em função de retirar do conhecimento este caráter duvidoso e enigmático que ele contém, especialmente quando se trata desta relação entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido. A *redução* se vê obrigada a perguntar: “[...] qual o sentido de um ser que seja *em si* e, portanto *conhecido no conhecimento?*” (HUSSERL, 2000, p. 52) <sup>61</sup>. Se lhe impõe também, encontrar e descrever um ser necessariamente dado de modo absoluto e indubitável, de modo que trará consigo total clareza e responderá imediatamente toda questão encontrada (HUSSERL, 2000, p. 52). Neste momento, Husserl se vale de Descartes e assume com ele que nem o mais ferrenho ceticismo, toda dúvida, nada disto pode fazê-lo abrir mão da verdade absoluta do *cogito*.

Na investigação da essência do conhecimento, apesar de sua validade e do seu sujeito estarem em suspenso, ainda assim o conhecimento se apresenta como “[...] um título

---

<sup>59</sup> « comment la connaissance peut-elle poser comme existant quelque chose qui n'est pas directement et véritablement donné en elle? »

<sup>60</sup> « Se je ne comprends pas *comment* il est possible que la connaissance atteigne quelque chose que lui est transcendant, alors je ne sais pas non plus *si* c'est possible.»

<sup>61</sup> «[...] quel peut être le sens d'un être que soit *en soi* e pourtant *connu dans la connaissance* [...]»

designador de uma esfera do ser multiforme que é suscetível de nos ser dada absolutamente e do qual as figuras singulares podem a cada momento ser dadas absolutamente” (HUSSERL, 2000, p. 53) <sup>62</sup>.

E o que esta ressalva implica? Conforme Husserl, em refletir e acolher tais figuras “puramente como as vejo”. Significa compreender que todos os modos de conhecer, tomados vagamente ou com mais atenção, são conhecimento. Inclusive esta reflexão mais vaga ou específica sobre o próprio conhecimento constitui um ato de conhecer. Ou seja, nunca há uma visada vazia.

Vários questionamentos podem ser feitos sobre o ser, os modos de ser e as relações dos vividos em geral, mas é irrecusável que no cumprimento das visadas, seus objetos e elas mesmas são um dado absoluto. Ainda que o vivido se dê numa “quase” presença diante dos olhos e não numa presença atual, se alcança rapidamente “uma esfera de presença absoluta” (HUSSERL, 2000, p. 55) necessária para fundamentar uma teoria do conhecimento.

Husserl deixa claro que sua teoria não pretende esclarecer o conhecimento enquanto fato psicológico e as leis que regem conhecimentos específicos, isto é, não se trata de determinar simplesmente um modo seguro de garantir a legitimidade das representações subjetivas do conhecer. Ao contrário, ele pretende “[...] trazer a luz à essência do conhecimento assim como a pretensão à validade que faz parte da sua essência” (HUSSERL, 2000, p. 55) <sup>63</sup>.

A pergunta pela possibilidade do conhecimento (que anteriormente findava num salto do imanente para o transcendente) agora, somente pode ser pensada se a investigação se mantém no que ele chama de *puro ver (im reinen Schauem)*. Apreender o fenômeno em si mesmo é evidente, intentar sua transcendência é problemático. Se a noção cartesiana de clareza e distinção é a *evidência* daquilo que se dá em si mesmo de modo absoluto; então é neste dar-se que a fenomenologia deve permanecer, o seu limite é o que está dado em si mesmo e nada além disto. Afinal, no dar-se singular se manifestam as estruturas de todo e

---

<sup>62</sup> «[...] un titre désignant une multiforme esphère d'être que est susceptible de nous être donnée absolument et dont des figures singulières peuvent à chaque moment être données absolument.»

<sup>63</sup> «[...] amener à la lumière l'essence de la connaissance ainsi que la prétention à la validité, qui fait partie de son essence.»

qualquer dar-se possível numa relação intrínseca. Assim, excluem-se todas as posturas de transcendências, agora o campo da fenomenologia é o do “[...] *a priori dentro da absoluta presença-em-pessoa* [...]” ou “[...] *da absoluta clareza da presença* [...]” (HUSSERL, 2000, p. 111) <sup>64</sup>. Isto implica que tudo o que anteriormente foi tomado por objeto, nada mais é do que vivência, *cogitationes*, enfim, fenômeno. Por isto Husserl pode dizer que na fenomenologia trata-se de *intuir essências e ir às coisas mesmas*. Ela pretende apenas conhecimentos essenciais.

É em função de tudo isto que Husserl recorre à *redução*. Através dela, já o sabemos, a *tese geral da orientação natural* assim como tudo o que ela onticamente abrange, a saber, todo mundo natural “aí para nós”, está fora de ação.

Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *ἐποχή* ‘fenomenológica’, que me impede de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal* (HUSSERL, 2006, p. 81).

A partir disto, tem-se a transfiguração do fenômeno psicológico em ‘essência’ pura, da universalidade fática em universalidade essencial. Esta seria então, a *redução eidética*. A *redução transcendental* é responsável por purificar os fenômenos psicológicos transformando-os em *fenômenos irrealis*. Agora, ao invés do par de opostos *real versus ideal*, o que se tem, em função destas reduções, são duas divisões: *fato e essência, real e não-real*.

## **2.2 O âmbito eidético da *epoché* fenomenológica — primeiros passos rumo ao transcendental**

Intenta-se a partir de agora demonstrar como é possível reconhecer no âmbito eidético da consideração fenomenológica uma comunidade entre o *essencial* e o *particular*. O que não é nenhum contra-senso, pois, desde as *Investigações Lógicas*, Husserl já apontava para isto. Nessa obra ele assume que a fenomenologia investiga os objetos dados num emaranhado de vivências psíquicas concretas que “[...] *com funções de intenção significativa e preenchimento significativo pertencem a certas expressões verbais e*

---

<sup>64</sup> «Son champ, avons-nous dit également, est l’*a priori* dans le cadre de l’*absolue présence-en-personne*. [...] Mais la base de tout consiste à *saisir le sens de la donné absolue, de la clarté absolue de la présence*,[...]»

*formam com elas uma unidade fenomenológica*” (HUSSERL, 1985, p. 217). Há, portanto, uma unidade ideal que funciona como um traço comum em todas as vivências particulares, a saber, uma significação idêntica, uma, do enunciado diante das múltiplas vivências do juízo, todavia, no momento em que ela ocorre, tem-se igualmente um conteúdo particular, objetivo. Isso demonstra a inseparabilidade entre o objeto da intuição (que preenche a intenção) e o objeto intencional (da intenção de significação). Quando se dá preenchimento eles são o mesmo, entretanto, a possibilidade de preenchimento e com ela o evento de preencher é que são essenciais. No evento intuitivo há uma coincidência entre conteúdo preenchido e conteúdo intencional, assim eles formam UM, se fundem na unidade do conhecimento. De tal modo, o sentido preenchedor aparece também como ideal, trata-se de um correlato ideal do objeto uno.

Ainda nas *Investigações* a pretensão husserliana era a de “[...] *levar as idéias lógicas, os conceitos e leis, a clareza e distinção epistemológicas* [...]” (HUSSERL, 1985, p. 218). Nesse sentido, a origem dos conceitos lógicos se dá em intuições plenamente desenvolvidas, através das quais se chega à evidência de que o dado (nelas intuído) é a expressão verdadeira e real da lei. Fazer isto, segundo o filósofo, é chegar às *coisas mesmas*. As significações possuem uma identidade que é atualizada sobre a intuição produzida.

Segundo Husserl, a maior dificuldade numa investigação fenomenológica é não entender a falsa contraposição entre interno e externo. Na atitude reflexiva não se estabelece ingenuamente, os objetos mentais como existentes, ao contrário, nela se deve “[...] *converter em objetos os atos mesmos e seu sentido imanente* [...]” (HUSSERL, 1985, p. 221). O que importa para a fenomenologia são os atos de intuição e pensamento. Nossa atividade de pensar é regulada por atos, eles é que estão em jogo a cada momento de intuição, de aparecimento, de significação. Sendo assim, eles contêm a possibilidade de cada vivência concreta particular. Por isto eles é que devem se tornar objetos de pesquisa. A questão fundamental da primeira das *Investigações* é a de entender como se relacionam os conteúdos *ideal e concreto objetivo* retidos por uma vivência. As vivências expressivas devem possuir na sua constituição íntima, um traço ideal, ou um conteúdo ideal operante na sua concretização, todavia, no momento em que ela ocorre, tem-se igualmente um conteúdo particular, objetivo.

Nesse contexto, Husserl enuncia que a fenomenologia tem importância na medida em que os objetos só são o que são em virtude dos atos de referência, nos quais aparecem como unidade que se visa. Seu interesse está nas vivências que aderem as expressões na função de *intenção* ou *preenchimento significativo*. A partir dessa compreensão, é possível enunciar que “*não há nada mais que tecidos de tais atos intencionais*” (HUSSERL, 1985, p. 246). O mundo é este emaranhado de intenções se atualizando nos preenchimentos concreto-objetivos.

Posteriormente, em *Idéias I*, Husserl assumirá que estas irrealidades são investigadas fora de sua inserção no “mundo efetivo”, e que a fenomenologia as investiga na essência e não como individualidades singulares. Mas, conforme já se falou rapidamente no início deste trabalho, ele também assume a possibilidade de que estes fenômenos transcendentais possam ser acessíveis enquanto *atos* singulares. Trata-se da possibilidade que toda intuição empírica possui em ser convertida numa intuição essencial.

No sentido tradicional, “essência” é aquilo que um indivíduo é propriamente, seu *quid* (*sein Was*). Fazendo uma digressão, constata-se que se trata de um conceito oriundo da expressão grega *tò tí eínai* (το τι ειναι) que traduz o que há de mais íntimo e necessário num ser, dado por sua *ousía* (ουσια), que, por sua vez, se literalmente traduzida para o latim fica *quod quid est* (aquilo que uma coisa é), portanto, *quiddidade*. Para Husserl, essências são as *generalidades eidéticas*, ou atributos essenciais que cada objeto, ou ‘isto’, possui, mas que podem ser distintamente atribuídos a outros objetos, determinando assim um outro ‘isto’ distinto. Porém, ‘cada isto’ que uma coisa é por sua essência pode ser ‘posto em idéia’. Se o fazemos, temos o que Husserl chama de intuição essencial, apreendida a partir de uma conversão da intuição individual.

*A essência (eidos) é uma nova espécie de objeto (Gegenstand). Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também o que é dado na intuição de essência é uma essência pura [...]. A visão de essência é, portanto, intuição, se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora originária, que apreende a essência em sua ipseidade de “carne e osso” (HUSSERL, 2006, p. 36).*

Como já foi dito anteriormente, uma intuição essencial somente é possível concomitantemente à livre possibilidade de formar dela uma consciência individual, assim como, de todas as intuições individuais é possível acessar as essências correspondentes.

Todavia, isto não quer dizer que o conhecimento de essência dependa de algum modo do conhecimento de fatos. Estes são as bases das ciências empíricas, enquanto atos cognitivos fundantes que individualizam o real. Neste sentido, a imaginação cumpre um papel fundamental na fenomenologia<sup>65</sup>, ela serve como subsídio para demonstrar que a apreensão de essências pode se dar no âmbito de intuições não-empíricas, meramente imaginativas, isto é, na experiência de objetos que nunca existiram e, inclusive, guardam a impossibilidade de um dia se tornarem efetivos. Que nunca se efetivem, isto não implica que não são determinações essenciais, que não haja um dado originário de essência correspondente<sup>66</sup>.

Embora tais análises eidéticas de Husserl sejam realizadas antes mesmo do anúncio da ἐποχή, já é possível constatar o passo metodológico<sup>67</sup> de suspensão da tese da existência. Recapitulemos: primeiramente, há uma *necessidade* na *facticidade*, ou seja, da afirmação de que todo objeto é contingente, é possível constatar no mínimo a universalidade da contingência, a qual nos coloca diante de um *eidos* que pode ser apreendido em sua pureza na intuição essencial; além disto, a possibilidade da imaginação explicita a independência da intuição de essência em relação à intuição empírica, ou ainda, em relação à existência factual dos objetos. Daí pode-se concluir não só a possibilidade de conhecimentos essenciais, como também a necessidade de suspensão de juízo de existência para alcançá-los.

Husserl pretende descrever como as *individualidades* são *essencialmente* constituídas. É preciso compreender que há um nexos eidético entre o objeto individual e *sua* essência, ou *sua* composição eidética, assim como a cada essência correspondem indivíduos possíveis, singularizações fáticas. Na *atitude natural*, a individualidade tem um conteúdo real. Por isto as ciências empíricas são ciências de fatos. Elas põem o individual como real e existente — dependem da *experiência* como *ato fundante* sem o qual o cientista não pode operar. Apesar disto, elas não deixam de ser dependentes daquelas ciências de essência<sup>68</sup>, nas quais *nenhuma experiência como efetividade pode assumir a função de fundação* (HUSSERL, 2006, p. 42), ou seja, nesse último caso, o cientista pode se valer de uma

---

<sup>65</sup> Este papel da imaginação é tão importante que o próximo sub-capítulo é inteiramente dedicado a ele.

<sup>66</sup> Conferir próximo ponto página 71 e seguintes.

<sup>67</sup> Obviamente, posterior à abstenção da tradição filosófica progressa.

<sup>68</sup> Um exemplo de Husserl é a geometria pura.

experiência qualquer tanto quanto de uma imaginação, pois o que conta é *a apreensão intuitiva de essência como ato fundante último*.

Em contrapartida, toda ciência eidética é absolutamente independente “[...] *dos resultados cognitivos das ciências empíricas*. [...] De fatos sempre se seguem somente fatos” (HUSSERL, 2006, p.43). Por outro lado, “[...] não há *nenhuma ciência de fatos, plenamente desenvolvida como ciência*, que possa ser pura de conhecimentos eidéticos e com isso, *independente das ciências eidéticas, quer formais, quer materiais*” (HUSSERL, 2006, p.44).

Além de intuir essências, é possível expressar suas relações, tornando-as objetos de um juízo. Um juízo sobre essência julga um ‘*eidós*’, uma essência *tal*. Distintamente, os juízos eidéticos, ou de validez eidética geral, versam sobre o ‘*eidós*’ *enquanto tal*, sobre a determinação essencial de uma essência. Assim, ter a essência triângulo como objeto de juízo é diferente de julgar a respeito do triângulo em geral. Nos juízos de validez eidética geral, se visa julgar sobre as determinações essenciais do particular, ainda que seja do particular tomado como geral. Assim “[...] o *conhecimento eidético não tem, em nenhuma de suas proposições, essências como ‘objetos sobre os quais’ se formula o juízo*” (HUSSERL, 2006, p. 39). Em outras palavras, nos juízos eidéticos, nós versamos sobre o “*eidós*” *enquanto tal*, nos juízos sobre essência, julgamos sobre *tal “eidós”*.

Ambos os tipos de juízo podem se converter um no outro sempre que necessário, aliás, um precisa do outro. No caso do juízo eidético, a intuição de essência lhe serve de fundamento *noético*, no caso do juízo sobre essência, “[...] se baseia em que se tenha visibilidade sobre as singularidades individuais das essências, mas não experiência delas [...]” (HUSSERL, 2006, p. 40). Além disto, em função da imaginação, nenhum dos dois pressupõe a posição de existência de seu objeto, ao contrário, ambos só são o que são em função de uma validade *incondicionada*, diferentemente das *leis naturais* que têm uma *generalidade irrestrita*, mas não *incondicionada*. Isto é, no âmbito eidético (seja nos juízos sobre essências ou nos juízos de validez eidética ou eidéticos<sup>69</sup>) ou trata-se do particular tomado como geral (no caso do juízo eidético), ou de uma *generalidade eidética* (no caso de juízo

---

<sup>69</sup> Estes conceitos são importantes para compreender a distinção husserliana entre ontologias materiais e ontologias formais, sendo assim, no momento em que elas entrarem em cena, ficará mais claro a que exatamente eles designam. Por ora, sua importância se justifica para delinear uma nova compreensão de verdade que surge na fenomenologia.

sobre essências), nenhum dos casos jamais depende da posição de existência. Quando se põe existência ao estado-de-coisas o tornando efetivo/real (*wirklich*), transfere-se a generalidade eidética para algo individual, tem-se então, um *fato*.

Para Husserl, a noção eidética de *verdade* está implicada mutuamente com o *judgar* (*Urteilen*) eidético e também com o *juízo* (*Urteil*) ou *proposição* (*Satz*) eidética. Assim, esse estado-de-coisas há pouco referido (ao qual se põe existência), é o julgado no juízo eidético, objeto de sua proposição, portanto, é aquilo que reside permanente (*das Bestehend*) na *verdade eidética* (HUSSERL, 2006, p. 40). “*Das Bestehend*” vem do verbo alemão “*bestehen*” que significa: existir, haver, (per)durar, continuar, (*leben*) subsistir. Nesse caso, a noção de verdade começa a se delinear não mais como uma adequação ao objeto julgado, pois isto que é o estado-de-coisas é objeto de uma proposição independentemente da sua efetividade ou não. Portanto, só pode haver adequação ou inadequação nos juízos empíricos oriundos das intuições empíricas, porém, quando se opera no âmbito eidético, os juízos sobre essências e os juízos eidéticos sequer podem ser adequados ou não, pois são oriundos de uma intuição essencial, sendo sempre verdadeiros, ou ainda, uma contemplação da verdade.

A evidência de uma objetividade a apresenta como inquestionável, é isto que constitui a *objetividade da essência*. Cada intuição particular, cada aparecer específico, está intimamente ligado com o universal ou objetivamente válido. Tanto é assim que como correlato da *generalidade eidética* tem-se a *necessidade eidética* (HUSSERL, 2006, p. 41): toda particularização (*Besonderung*) e individualização (*Vereinzelung*) de um *estado-de-coisas* eidético geral. A correspondência entre algo efetivo e a proposição de validade eidética é uma *necessidade eidética*.

Prosseguindo neste raciocínio, tem-se que a consciência de uma necessidade é a consciência *apodítica* e que o juízo desta consciência é a *conseqüência apodítica*. Por isso, um juízo essencial sempre contempla a verdade, pois a particularização de uma *generalidade eidética* é sempre uma necessidade, uma conseqüência necessária.

A partir disto, é possível atentar para a seguinte diferença: se por um lado, a ordem, por assim dizer, “temporal” de nosso conhecimento de essência parte das intuições individuais, por outro lado, na ordem “ontológica” dos acontecimentos, é da efetivação das



*generalidades eidéticas* que os fatos se constituem e, em função da *necessidade eidética*, pode-se afirmar que os fatos são essencialmente constituídos. “Fato aí é apenas o próprio efetivo, ao qual as leis se aplicam” (HUSSERL, 2006, p. 42).

Na análise das objetividades empíricas, Husserl detecta que, para cada uma há um “gênero” (*Gattung*) material *supremo*, uma “região” (*Region*) de objetos empíricos, na qual elas se inserem. À essência desta região corresponde uma *ontologia regional* (HUSSERL, 2006, p. 44). Conforme Ricoeur, trata-se do problema da *hierarquia de essências*.

Nós encontramos no curso do §2 o problema da *hierarquia* das essências; as essências materiais que dominam os objetos empíricos se subordinam aos gêneros supremos que são o objeto de uma ciência, a ontologia regional; assim, a ontologia da natureza trata das propriedades que pertencem universalmente aos objetos da região natureza (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 35)<sup>70</sup>.

No apêndice I de “*Idéias I*” Husserl toma a essência como objeto<sup>71</sup> e diz que, como tal, ela também é dotada de forma e conteúdo (HUSSERL, 2006, p. 343). Assim, as essências as quais uma determinada região de ente se subordina, são já determinadas, no sentido de denotarem acerca de um “tipo” essencial. Todavia, é possível pensar o que Husserl chama de *essência da essência*, ou seja, a noção de essência tomada em geral, que não tem nenhum conteúdo, mas é somente uma forma. Nesse contexto também, é possível pensar: “forma em geral”, “conteúdo em geral”, etc. Tais pensamentos terão sempre o caráter de *formal*.

Há modos formais puros de consideração, referentes ao formal como tal e o que neles se constata está mais uma vez sob modos formais de consideração, que têm formas por conteúdo, e assim *in infinitum*. E, por outro lado, há modos materiais de consideração, isto é, tais que se efetuam no objeto determinado, na essência determinada, por exemplo, na essência “vermelho” ou “extensão”, “coisa” etc. (HUSSERL, 2006, p. 343).

Na realização da idéia de uma ciência empírica, não basta mera referência a uma *mathesis* formal, é preciso também estabelecer disciplinas material-ontológicas, ou seja, é preciso

<sup>70</sup> «Nous avons rencontré au cours du § 2 le problème de la *hiérarchie* des essences ; les essences matérielles qui dominent les objets empiriques se subordonnent à des genres suprêmes qui sont l’objet d’une science, l’ontologie régionale; ainsi l’ontologie régionale de la nature traite des propriétés qui appartiennent universellement aux objets de la région nature.»

<sup>71</sup> Ao fazer isto Husserl opera um verdadeiro juízo essencial, próprio da ontologia formal (a ser explorada na seqüência).

uma *ciência eidética correspondente*. Donde se deduz que uma *ciência eidética* compreende tanto a essência formal quanto a material. O *eidos* da região exibe uma *forma material necessária* de todos os objetos regionais (HUSSERL, 2006, p. 44).

Todavia, a radicalização proposta na fenomenologia é ainda maior, para além da *generalização* ou *abstração* obtida nas “ontologias regionais”, é preciso empreender um procedimento de *formalização*. É daí que se compreende a distinção entre *ontologia regional* e *ontologia formal*. Nas *ciências eidéticas* das *ontologias regionais*, por mais abstrato que seja seu objeto, trata-se sempre de objetos determinados em relação às essências, subordinados a uma região. Numa *ontologia formal*, o seu objeto é a essência privada de qualquer determinação, portanto, de qualquer conteúdo, ou de conteúdos tomados ‘em geral’ — a *essência da essência*<sup>72</sup>. O que há de comum nestes dois modos distintos de considerar as essências, a saber, a ‘essência pura e simples’ e a ‘essência da essência’, é que também a consideração formal é uma intuição de essência, além disto, estas *generalidades eidéticas* formalmente puras também têm como correlato a necessidade eidética e podem ser transformadas em validações absolutas para algo individual — nesse caso para essências determinadas (HUSSERL, 2006, p. 344-5).

Conforme Ricoeur, na distinção entre ontologias formais e ontologias regionais, a noção de ‘região’ pertence à ontologia formal. Daí surge à determinação ‘região formal’, enquanto forma vazia da ‘região em geral’, e ‘região material’ que designa tal ou tal região. A relação da primeira com a segunda vai do formal ao material e não do gênero a espécie (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 38).

A essa forma vazia da noção de região, Husserl chama de *região analítica* (HUSSERL, 2006, p. 46). Isso se deve ao fato de que esta região é a ontologia formal por excelência ou, o que é o mesmo, a ciência eidética do objeto em geral. Objeto é toda e qualquer coisa sobre o que se assentam verdades inumeráveis que podem ser reduzidas a uma pequena quantia de verdades “fundamentais”: os “axiomas”. Tais axiomas implicam em *categorias* que, por sua vez, determinam a “essência lógica do objeto em geral” assim como as condições necessárias e constitutivas de um objeto enquanto tal, de um algo qualquer

---

<sup>72</sup> Retomando a distinção entre juízos de essências e juízos eidéticos, os primeiros pertencem à ontologia formal e os outros às ontologias regionais.

(HUSSERL, 2006, p. 47) <sup>73</sup>.

Sendo assim, as categorias são os axiomas fundamentais pelos os quais todo e qualquer objeto pode se constituir enquanto tal. No caso da ontologia formal se dividem em *categorias sintáticas* e *categorias de substrato*. Seu objeto de estudo, a saber, as objetividades em geral são igualmente são divididas “formas sintáticas” e “substratos” ou “estofos (*Stoffen*) sintáticas” <sup>74</sup>.

Do grego *syntaktikós* traduz aquilo que ‘põe em ordem’, ‘ordenado’, na gramática, sintaxe é o componente do sistema lingüístico que determina as relações formais que interligam os constituintes da sentença, atribuindo-lhe uma estrutura. Por isto, pode-se perceber que a “lógica apofântica” faz parte da ontologia formal, pois estão em jogo tanto as categorias lógicas (propriedade, qualidade relativa, relação, identidade, etc.) quanto às “categorias de significação”. A única ressalva é a de que é necessário separar os *conceitos categoriais* das *essências categoriais*, significação e objetividade significada (HUSSERL, 2006, p.48). Para Husserl, as *categorias lógicas* ou da *região lógica objeto em geral*, são conceitos puramente lógicos e fundamentais que determinam a *essência do objeto em geral*, expressam determinações absolutamente necessárias e constitutivas de um objeto enquanto tal. Elas não se limitam apenas às relações do objeto, se estendem também às “categorias significativas” que fundamentam as formas das proposições (*apophansis*). As verdades puras sobre significações são traduzíveis em verdades puras sobre objetos, sendo que, como já foi dito, o objeto é toda e cada coisa sobre o que se assentam verdades.

Conforme Husserl, a *região formal objeto em geral* se subdivide em *objetividades sintáticas* e *substratos últimos*. As primeiras são derivadas das *categorias sintáticas* que

---

<sup>73</sup> Com estas afirmações, Husserl parece assumir que a fenomenologia, enquanto ontologia formal, não é uma ontologia no sentido *lato* desta palavra, ao contrário, ela é quem prescreve ou descreve as condições de possibilidade de qualquer ontologia possível. Pois, se as essências materiais são as essências “propriamente ditas”, tendo em vista que contam com alguma determinação, já são exemplos da ‘essência em geral’; a *mera forma eidética*, por sua vez, é uma essência, mas completamente vazia, que se aplica a *todas as essências possíveis*. Elas estão em lados distintos e a *forma eidética* contém todas as generalidades inclusive as mais altas generalidades materiais. Assim, o que anteriormente foi chamado de ‘região formal’ “[...] não é propriamente uma região, mas forma vazia de uma região em geral [...]” que “[...] tem todas as regiões, com suas particularizações eidéticas materiais (*sachaltigen*) sob si” (HUSSERL, 2006, p. 47). Assim, a *ontologia formal* determina *uma constituição formal comum a todas as* “ontologias materiais”, que são “ontologias propriamente ditas”.

<sup>74</sup> Paulatinamente, fica claro em que medida, além da noção de essência, a ontologia formal também considera a noção de forma e a noção de conteúdo, tomadas em sentido puramente formal, ou seja, levando-se em conta, como tais *formas puras* podem regular os *eide* mais gerais, objetos das ontologias regionais ou materiais.

todo objeto logicamente determinável assume. Elas correspondem às ‘formas sintáticas’, ou seja, a categoria de *quantidade*, por exemplo, tem como correlato do pensar que a determina a *objetividade sintática ‘universal’*. Uma categoria pode ser pensada como um objeto e ser explicitada, referida a outros objetos, ou seja, para cada objeto explicitado há um correlato do pensar determinante pelo qual se apreende a própria categoria como objeto, assim, têm-se as objetividades de nível mais alto, ou as *objetividades sintáticas*. Tais objetividades podem passar de “formas sintáticas” a substratos, operando novamente como matéria de construções categoriais. Essas por sua vez, remetem de maneira evidente a *substratos últimos* “[...] os simples correlatos das funções do pensamento [...]”, aquelas objetividades que se apresentam na intuição individual, “objetos do nível primeiro e mais baixo, [...] *já não são complexos sintático-categoriais*, que em si mesmos nada mais contêm daquelas formas ontológicas [...]” (HUSSERL, 2006, p. 49).

Assim, a região formal constituída pela objetividade em geral (a ontologia formal) se subdivide em: *substratos últimos* e *objetividades sintáticas*, sendo que esses são *derivações (Ableitungen) sintáticas* dos *substratos* correspondentes, aos quais pertencem todos os “*indivíduos*”. As formas lógicas por si só não podem ser objetos de uma determinação lógica, por isso, as diferentes formas sintáticas são determinadas mediante as objetividades sintáticas, por exemplo, da forma lógica qualidade, deriva-se à objetividade sintática largura. Ou seja, as objetividades sintáticas já contêm algum tipo de substrato de matéria, pois nelas já há individuação ou determinação em nível mais elevado. A individuação pertence ao *substrato* e no caso do substrato último, esse sequer será dotado de alguma categoria, pois é o grau de máxima individuação que acopla inúmeras construções categoriais, eles são desprovidos de forma sintática. As *objetividades sintáticas* se combinam em organizações tão complexas que já não se reconhece (num olhar desatento) suas formas sintáticas operantes.

Essas complexas descrições paulatinamente se clarificam na medida em que Husserl aponta para a distinção entre *substratos* e *objetividades sintáticas ‘plenos’* ou materiais (*Sachhaltigen*) de um lado, e os ‘vazios’ de outro. Na classe destas *objetividades sintáticas* vazias (derivadas dos substratos) encontram-se todas as *objetividades categoriais* que determinam à construção da totalidade dos estados-de-coisas de que a lógica pura dispõe como *mathesis universalis*. Logo, aqui se determinam às categorias sintáticas. Na classe

das *objetividades materiais* ou dos *plenos*, encontram-se os *substratos materiais últimos*, que determinam as *categorias do substrato* que se divide em: “essência material última” e “isto aqui!” (ou singularidade puras, sintaticamente informes, individuais). A essência informe é distinta do “isto aqui”. A relação entre eles é que cada “isto aqui” é dotado de *seu* substrato de essência material (HUSSERL 2006 p. 52-3).

Toda essência, dotada ou não de conteúdo material, se insere na série gradual de essências do “*geral*” ao “*especial*” (HUSSERL, 2006, p. 50). No nível mais descendente temos as *diferenças específicas mais baixas* ou as *singularidades eidéticas* e ascendendo, passando pelas essências de espécie e gênero, chegamos ao *gênero supremo*<sup>75</sup>. Isso nos remete ao fato de que as essências podem ser individuais, é o que se chama de *individuo eidético* que, por sua vez, está subsumido a essências mais gerais e determina os objetos empíricos. O singular eidético implica todas as generalidades contidas acima dele, essas, por sua vez, estão contidas umas nas outras. Trata-se da relação eidética “todo” e “parte”, “continente” e “contido”. Nesse caso, o singular eidético é o todo que contém as essências mais gerais como partes<sup>76</sup>. A essência especial contém, direta ou indiretamente, a geral em sentido determinado apreendido na intuição eidética. As universalidades se encaixam umas nas outras gradualmente (do superior ao inferior) resultando no singular eidético. Entre os *substratos plenos* e as *objetividades sintáticas vazias* há uma conexão essencial, pois cada caso particular é uma essência dotada de conteúdo material equivalente à essência de um substrato sem forma. Desse modo, todo “isto” é uma essência de um substrato sem forma que doa conteúdo material a essência formal a que corresponde. Aparece, neste contexto específico, a intrínseca relação entre a matéria intuitiva ou *hylé* e forma sintática na composição da intuição essencial ou categorial. Uma essência sem intuição é vazia (meramente *noesis* sem correlato *noemático*)<sup>77</sup>, seu preenchimento depende do substrato ou matéria sintática (*noemas* correspondentes)<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> A distribuição pode ser explicitada do seguinte modo: as “*ínfimas diferenças específicas*” ou “*singularidades eidéticas*” correspondentes às essências que não se especificam mais, são as últimas espécies de “essências mais gerais”; o “*sumo gênero*” ou “*significação em geral*” é o primeiro, não sendo espécie de gênero nenhum; e, por fim, os “*gêneros intermediários*”. Exemplo: número cardinal em geral → dois → duas maçãs (singular eidético).

<sup>76</sup> Sendo assim, não é mais como na tradição aristotélica, na qual o gênero que contém a espécie.

<sup>77</sup> Posteriormente, os conceitos de *noesis* e *noema* serão melhor explorados.

<sup>78</sup> Paulatinamente Husserl assume que é também do *mundo da vida* que se originam os conceitos, o que ainda estava bastante truncado nas *Investigações*. Isto também corrobora consideravelmente para compreensão de como, na *atitude transcendental*, se confirmam intersubjetivamente os juízos.

Nesse contexto, outra ressalva importante a ser feita é a radical distinção entre a anteriormente mencionada formalização (*Formalisierung*) empreendida pela ontologia formal e a noção de generalização (*Generalisierung*). As essências, no sentido tradicional desse termo, são gêneros para os *istos* que a elas se subsumem, por isso Husserl as chama de *generalidades eidéticas*. Somente nesse âmbito é que se pode falar que as essências mais gerais *estão contidas* nas mais específicas, todavia, no âmbito formal puro todas as essências estão subordinadas a *gêneros eidéticos* mais altos, ou ainda, à designação categorial “essência” (HUSSERL, 2006, p. 51)<sup>79</sup>. Conforme Ricoeur:

*A relação entre espécie e gênero se distingue da relação entre material e formal. Assim, refletir sobre a noção de essência, não é alcançar os gêneros dos gêneros para tal essência e tal gênero supremo ou região: é passar do material ao formal (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 47)*<sup>80</sup>.

A “essência”, tomada no sentido do *em geral*, não é um gênero para as outras essências de cunho material (determinadas). Para Husserl, preencher as formas lógicas vazias da *mathesis universalis* é algo diferente de promover a especialização de gêneros, elas em hipótese alguma *estão contidas* nas suas singularizações materiais que são as essências propriamente ditas (HUSSERL, 2006, p. 52).

Outro conceito fundamental com o qual opera a ontologia formal é o de *região* — Husserl o define como “[...] *toda a suprema unidade genérica pertencente a um concreto* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 55). Para se esclarecer o conceito de *concreto* por oposição ao de *abstrato*, Husserl remete as noções de *objetos dependentes e independentes*. Conforme o autor, existem essências que são impensáveis isoladamente e somente por *abstração* podem ser separadamente descritas. “Uma essência dependente se chama um *abstrato*; uma essência absolutamente independente, um *concreto*. Um ‘isto aqui’ cuja essência material é um concreto, se chama *indivíduo*” (HUSSERL, 2006, p.54). Logo, um *abstrato* é uma parte (*Stück*) dependente de um todo. Sendo assim, somente espécies e gêneros podem ser dependentes, pois só no âmbito da generalização a relação eidética todo e parte

---

<sup>79</sup> O próprio Husserl não foi tão claro quanto poderia ao dizer que na formalização se chega aos *gêneros supremos*, que são as essências e suas relações tomadas *em geral*, para desfazer uma possível confusão, basta que, a cada vez que apareçam expressões desse tipo (*sumo gênero, gênero supremo, gêneros mais altos, etc.*) se compreenda que autor remete àquela consideração puramente formal da *essência da essência*, que anteriormente foi mencionada.

<sup>80</sup> « *Le rapport de l'espèce au genre se distingue du rapport du matériel au formel. Ainsi, réfléchir sur la notion d'essence, ce n'est pas atteindre le genre des genres pour telle essence et tel genre suprême ou région : c'est passer du matériel au formel* »

atua. Enquanto espécies e gêneros são sempre abstratas, as singularidades eidéticas podem ser *concretas* ou *abstratas*, donde se confirma que, necessariamente um *concreto* é uma singularidade eidética. Conforme Ricoeur, “[...] o concreto designa, portanto, uma sorte de essência singular que contém ao mesmo tempo essências singulares abstratas: assim a coisa real, essência concreta, contém as essências abstratas de extensão e de qualidade” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 53) <sup>81</sup> — lembrando que qualidade sensível remete necessariamente à extensão, que por sua vez é sempre de uma qualidade (HUSSERL, 2006, p. 54).

Para Husserl, as *essências regionais* determinam *verdades eidéticas sintéticas* que se fundam nelas, “[...] *mas que não são meras particularizações de verdades formal-ontológicas* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 55). O conjunto de tais verdades constitui o conteúdo das *ontologias regionais*. As *categorias regionais* são delimitadas e definidas de acordo com o conjunto de verdades *fundamentais* dos *axiomas regionais*; em função dos quais, esses conceitos “[...] expressam o que a essência regional tem *de próprio*, isto é, *exprimem em generalidade eidética aquilo que tem de caber ‘a priori’ e ‘sinteticamente’ a um objeto da região*” (HUSSERL, 2006, p. 56).

Já a *ontologia formal*, por sua vez, tem por conceito regional o “objeto”, tal conceito determina o sistema formal de axiomas e o conjunto de categorias formais. Assim, é somente de modo *extrínseco* que ela se situa no mesmo âmbito que as *ontologias regionais*.

Husserl pensa a *lógica pura* como responsável por *fornecer um esquema fundamental de todos os conhecimentos e objetividades de conhecimentos possíveis, de acordo com o qual os indivíduos têm de ser determináveis por conceitos e leis sob “princípios sintéticos a priori”* ou de acordo com o qual, *todas as ciências empíricas têm de se fundar em ontologias regionais correspondentes* (HUSSERL, 2006, p.56). Apesar de tudo isso, ele nos alerta: tal âmbito eidético, tão importante para comprovar a necessidade de uma *orientação* fenomenológica e atestar sua veracidade, ainda não é fenomenologia propriamente dita.

---

<sup>81</sup> « *Le concret désigne donc une sorte d'essence singulière qui contient em même temps des essences singulières abstraites : ainsi la chose réelle, essence concrète, contient les essences abstraites d'extension et de qualité.* »

### 2.3 O papel da imaginação na *epoché* fenomenológica

Antes de adentrar no campo transcendental da *epoché* que conduz à atitude autenticamente fenomenológica, cabe aqui uma digressão que desde o primeiro capítulo vem sendo anunciada sobre o papel da imaginação na redução. A partir das últimas análises eidéticas foi possível apontar que a apreensão de essências não depende em nada de intuições empíricas. Além disso, se levada até o limite, a imaginação é um subsídio capaz de fornecer a “consciência da impossibilidade”<sup>82</sup>, o resíduo sem o qual se suprimiria o próprio objeto imaginado.

Apesar de os fenômenos singulares não constituírem objetos para a investigação fenomenológica por serem contingentes, ainda assim, eles são as “fontes do conhecimento”. Conforme Husserl, trata-se de uma investigação que se mantém na esfera das essências, mas que se fundamenta nos fenômenos singulares fornecidos pela *redução* (HUSSERL, 2000, p.83). Ocorre que o fenômeno absoluto é *cogitatio* reduzida que é dotada de presença-em-pessoa não por ser um dado singular, “[...] mas porque, numa pura visada e após a redução fenomenológica ela se revela *precisamente como um absoluto dado em pessoa*” (HUSSERL, 2000, p. 81)<sup>83</sup>. Desse modo, não se nega absolutamente tais fenômenos singulares; afinal, de tal negação poder-se-ia questionar: como poderia o conhecimento geral ser dotado desta presença-em-pessoa, como o são os conhecimentos enquanto vivências singulares? Além disso: o geral como tal não transcenderia ao conhecimento? (HUSSERL, 2000, p. 80). Ao que Husserl mesmo responde que esta transcendência só existe enquanto falso problema na medida em que é um prejuízo de uma errônea compreensão do conhecimento — a compreensão que se deve generalizar para conhecer.

Nesse sentido, entender o papel da imaginação na *epoché* se liga intimamente em entender os conceitos de *evidência*, *transcendência* e *imanência*. Conforme Husserl, quando se respeita à essência da evidência, entende-se que “[...] evidência é, então, esta consciência que efetivamente não faz senão ver, apreender diretamente e adequadamente ‘em pessoa’, que não se trata de nada além da adequada presença-em-pessoa [...]” (HUSSERL, 2000, p.

<sup>82</sup> Sobre isso, conferir LYOTARD, 1954, p, 17.

<sup>83</sup> « [...] mais parce que, dans une pure vue et après la réduction phénoménologique, elle se révèle *précisément comme une absolue donnée-en-personne.* »



84) <sup>84</sup>. Isso não é compreendido pelos empiristas ou racionalistas, eles a reduzem a um “sentimento” que garantiria a verdade evidente de um juízo em detrimento de outro. Concepções como esta, tomam a evidência como dada na *imanência* efetiva, naquela considerada ingrediente, garantida por estar dada *na* (“dentro da”) consciência. Tudo isso limita a investigação à esfera daquilo que é incluso na *cogitatio*. Porém, por meio da redução, a limitação se estende a outro campo, qual seja, ao dos *puros dados-em-pessoa* (HUSSERL, 2000, p. 86) <sup>85</sup>.

Husserl distingue imanência efetiva ou ingrediente da *atitude natural* da *imanência intencional* da fenomenologia. Esta última pertence essencialmente a todos os vividos cognitivos, que sempre se relacionam a um objeto mesmo quando este objeto não faz parte dela lhe sendo transcendente, ou ainda, mesmo quando ele não “existe” efetivamente. A presença-em-pessoa não se detém aos dados singulares efetivos, mas sim aos dados da *cogitatio*, portanto, ela é intencionalmente imanente à consciência. Assim, “[...] na evidência, *no sentido mais amplo deste termo*, temos a *experiência* de um ser e de sua maneira de ser [...]” (HUSSERL, 2001, p. 32) <sup>86</sup>, nela as coisas se mostram “em si mesmas”. Ela permite entender como “algo” pode se constituir com sentido para a consciência<sup>87</sup>.

Contudo, Husserl ressalta que a própria “presença-em-pessoa” pode ser alvo de um discurso vago ou ser dada numa presença absoluta como qualquer outra intuição. A despeito disto ela é irrecusável e negá-la é cair num absurdo, é como dizer que ter ilusões é ilusório, ou vendo negar a existência do próprio ato de visão, trata-se do absurdo cético <sup>88</sup>.

Isso pode ser compreendido justamente com ajuda da imaginação: a partir da *redução*, tem-se o “geral” em visadas singulares — trata-se aqui das intuições essenciais oriundas de intuições individuais das quais tanto se falou anteriormente. É na base de um objeto singular que se oferece à visada o dado-em-pessoa, logo, tem-se uma consciência

---

<sup>84</sup> « [...] l'évidence est alors cette conscience qui ne fait vraiment que voir, que saisir directement et adéquatement 'en personne', qu'il ne s'agit de rien d'autre que de l'adéquate présence-en-personne [...] »

<sup>85</sup> Já não se fala mais em transcendência como aquilo que estaria fora do *cogito*, mas sim como aquilo que é visado mediante perfis nos vários modos de consciência (Sobre isso *vide* página 43 e seguintes.).

<sup>86</sup> « [...] Dans l'évidence, *au sens le plus large* de ce terme, nous avons l'*expérience* d'un être et de sa manière d'être [...] »

<sup>87</sup> Por isto, as análises eidéticas precedentes são, a seu modo, *evidentes* na medida em que descrevem a significação dos “aparecimentos”.

<sup>88</sup> Absurdo já mencionado, *vide* página 45.

puramente imanente do geral. Para manter-se na *redução*, basta que, a partir da imaginação, se intua as várias vivências singulares e se elimine o que não fica em todos os casos, disso resultará no caso do vermelho, por exemplo, o vermelho em geral, o vermelho *in spécie* (HUSSERL, 2000, p. 81). Neste caso, em cada visada singular não é este ou aquele vermelho que intuo, mas o vermelho em geral. Para Husserl, isto é tudo e o máximo que se pode compreender: acatando corretamente a *redução* se intui, no nosso exemplo, a essência do vermelho em geral e nem mesmo um Deus, se existir, poderia dizer algo mais absoluto acerca de tal essência. Que mude a matiz do vermelho intuída, ainda assim é sempre *o mesmo* designado pela palavra vermelho. Não faz sentido questionar a existência da essência intuída nas múltiplas intuições singulares do vermelho, assim como não faz sentido duvidar da essência do conhecimento nos seus múltiplos modos de doação e sua relação entre si.

Obviamente, Husserl assume que a *percepção doadora originária*, ou sensível, tem suas vantagens em relação às demais, ela possui clareza em todos os momentos objetivos e, ao contrário do que acontece com as percepções internas, como é o caso da imaginação, não se “esvai” com a reflexão, não exige esforços especiais para o estabelecimento de clareza. Todavia, a fenomenologia não é óbvia, por isso, ela prescinde de todos os privilégios do dado originário (*der Originariät*) (HUSSERL, 2006, p. 153). Isso se deve ao fato de que, essencialmente, a apreensão eidética intuitiva imediata pode ser efetuada com base na mera *presentificação* de individualidades, ela pode ser tão clara a ponto de fornecer apreensões perfeitas<sup>89</sup>, por isso:

[...] na fenomenologia, assim como em todas as ciências eidéticas, existem razões em virtude das quais as presentificações e, para ser mais exato, *as livres imaginações* conseguem *uma posição privilegiada em relação às percepções*, e isso mesmo na própria fenomenologia das percepções, com exceção naturalmente, da fenomenologia dos dados da sensação (HUSSERL, 2006, p. 153).

Embora a imaginação demande um esforço para a obtenção de apreensões claras, do que se poupa quando se trata de um “modelo” ou “esboço”, enfim de um dado originário presentificado na percepção. Ocorre que, nesses casos se fica atado ao dado, ao passo que, na imaginação, tem-se uma liberdade inigualável de reconfiguração até às imensidões de

---

<sup>89</sup> O motivo pelo qual elas são dotadas deste caráter de clareza já foi anteriormente explicado. *Vide* páginas 28 e 29.

possibilidades eidéticas com seus horizontes infinitos. É isso que demanda a investigação de essência e por isso ela requer necessariamente o auxílio da imaginação. O dado originário tem o papel de fixar etapas do processo já concluído, de fertilizar o exercício da imaginação mediante as melhores observações possíveis na intuição originária, todavia, isso não significa que a experiência tenha função de fundamento da validade, ao contrário, “[...] a ‘ficção’ constitui o elemento vital na fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que (s.i.c.) a ficção é a fonte da qual o conhecimento das ‘verdades eternas’ tira seu alimento” (HUSSERL, 2006, p. 154).

Nas “*Meditações Cartesianas*” Husserl dirá que para cada modo de doação — seja percepção, memória, retenção, etc. — há uma ficção correspondente que ele chama de *quase-experiência* (*eine “Erfahrung als ob”*). Essas ficções abrem o campo da pura possibilidade fundante de uma ciência *apriorística* que prescreva leis para as experiências reais dos modos correspondentes (HUSSERL, 2001, p. 57). Todavia, aproximar a apreensão de essência com a ficção não deve comprometer a essência. Ela não é uma “mera ficção” e, nesse sentido, é análoga à *apreensão sensível*, por meio da qual temos consciência de coisas *efetivas*. Podemos modificar os atos a elas referidos e percebê-las como coisas duvidosas, nulas, ou ainda *como se fossem reais*, etc. As essências apreendidas imaginativamente nos são dadas de modo que podemos questionar esta doação e até nos equivocarmos a seu respeito. Podemos apreender, ora correta, ora falsamente as essências. Em qualquer caso *visão de essência* é sempre “*ato doador originário*”.

Com a ajuda da ficção se legitima não só a inutilidade dos juízos vinculados à existência, como também os prejuízos por eles acarretados. É de fundamental importância para a fenomenologia desvincular a noção de *essência* de qualquer relação com a *existência* — seja para dizer que “essências existem” ou que “não existem”—. A noção de existência coloca o objeto da intuição como um ser verdadeiro no tempo. Todavia, na imaginação ela não conta e, ainda assim, o objeto se encontra como um “isto” que pode ser sujeito de um juízo, e não só, mas de um *juízo evidente*. Como já dito, Husserl não nega que a apreensão evidente de uma essência reenvie a uma *intuição singular*. O que ele nega é que haja entre a intuição evidente e a *percepção singular* (que possui um objeto como exemplo) uma relação necessária. Nos juízos existenciais da *atitude natural*, conta o fato do objeto existir ou ser fictício, mas para o estudo das essências isto é indiferente — a existência não é

aceita, mas também não é negada, é dispensável. Obviamente, ouvir efetivamente um som constitui um modo de doação de objeto diferente de representá-lo na imaginação, mas para o conhecimento essencial, ambos os modos de intuição estão no mesmo plano. Para Husserl, não só a imaginação desempenha o mesmo papel que a percepção para o estudo de essências, como ela também contém nela mesma os *dados singulares*, como dados *verdadeiramente evidentes* (HUSSERL, 2000, p. 93).

Poder-se-ia questionar: “por que utilizar a simples imaginação e não a memória?”, afinal, o objeto rememorado muitas vezes já não existe mais no momento da lembrança e ainda assim é visado como uma *cogitatio* atual. Todavia, a lembrança me fornece algo já vivido, embora vise a um objeto que não exista agora. Apesar de o objeto não se apresentar efetivamente, há dele uma *re-apresentação*. Por isso, a memória não contém a força concludente da imaginação, esta é capaz de convencer muito mais, de subsidiar melhor a *epoché*.

[...] O puro juízo da imaginação que exprime simplesmente o conteúdo, a essência singular disto que aparece, pode dizer: isto é tal, contém estes momentos, muda de tal ou tal maneira, sem portar o menor juízo sobre existência como ser verdadeiro no tempo verdadeiro, sobre uma existência verdadeira no presente, no passado ou no futuro. Portanto, poderíamos dizer que o juízo versa sobre a *essência individual* e não sobre a existência [...] (HUSSERL, 2000, p. 94-95)<sup>90</sup>.

Finalmente, o primeiro conhecimento essencial que se tem é que toda consciência (toda vivência) visa a um objeto e seu conteúdo efetivo, sendo que se trata de uma via de mão dupla, haja vista que, sempre há um objeto intencional por ela visado como constituído de tal ou tal maneira. Compreender o modo essencial através do qual os objetos são constituídos, é ter uma evidência.

A imaginação cumpre o papel de demonstrar que, para os juízos sobre essências, indifere qual percepção singular serve como base. Os demais modos de presentificação de transcendências, tais como a percepção, a memória, o sonho, o juízo, etc., não são “dispensados” na investigação eidética, apenas a existência por eles visada na *orientação*

---

<sup>90</sup> « [...] Le pur jugement d’imagination qui exprime simplement le *contenu*, l’essence singulière, de ce qui apparaît, peut dire : ceci est tel, contient ces moments-ci, change de telle ou telle manière, sans porter le moindre jugement sur l’existence comme être véritable dans le temps véritable, sur une existence véritable dans le présent, dans le passé ou dans l’avenir. Le jugement porte, pourrions-nous donc dire, sur l’*essence individuelle* et non sur l’existence [...] »

*natural* é “posta fora de ação”. A percepção sensível traz consigo uma essência, afinal quando algo é percebido, o que é verdadeiramente dado com evidência é seu aparecer, “[...] esta *cogitatio* emergente e se escoando do fluxo da consciência” (HUSSERL, 2000, p. 97)<sup>91</sup>. Além disto, os modos de doação são diferentes entre si e a suspensão de juízo proporcionada com ajuda da imaginação permite pôr entre parênteses o conteúdo de cada modo<sup>92</sup>.

Estas evidências esclarecem o verdadeiro sentido da “*in-existência intencional*” e sua relação com o conteúdo do fenômeno. Ela se apresenta como uma evidência verdadeira e autêntica e acusa o dado, também, como verdadeiro e autêntico. Esclarece-se a constituição dos diversos modos de objeto, ou da presença autêntica, assim como da sua relação mútua (HUSSERL, 2000, p. 99). Seja na imaginação, na lembrança, em outras percepções e representações, nos dados lógicos, na absurdidade e até na contradição, há sempre uma *presença*, ela está por tudo, independentemente da existência dos objetos constituídos nos fenômenos. (HUSSERL, 2000, p. 100). Sempre há constituição de *diversos objetos*, mas não simplesmente objetos imanentes à consciência como “dentro de uma caixa”. As *cogitationes* se configuram como fenômenos, elas não são tais objetos (imanentes ingredientes) e nem os contêm efetivamente, mas criam os objetos para o eu na medida em que contêm os requisitos para que haja isto que se chamam “dados” (HUSSERL, 2000, p. 96).

Todo ver é dotado de valor e ver um objeto em plena clareza é ver como é a índole do objeto (*geschaffen*). Como já dito anteriormente, o procedimento verdadeiramente livre de preconceitos, pretendido pela fenomenologia, se funda nas *intuições* ou *atos originariamente doadores*<sup>93</sup>. No âmbito judicativo, é preciso investigar a essência dos

---

<sup>91</sup> « [...] cette *cogitatio*, émergeant et s’écoulant dans le flux de la conscience [...] »

<sup>92</sup> Como já mencionado “a diferença entre esses modos independe de seu conteúdo” (*vide* as análises da página 21). Não perceber isto foi o que motivou a dúvida metódica cartesiana, por exemplo. Para ser capaz de distinguir ficção de realidade, Descartes precisou provar a existência da *res extensa*. Ela é o critério que permite ao filósofo francês saber que algumas percepções são verdadeiras e não meras imaginações. Trata-se da meta de “superar as ilusões” da *atitude natural* (*vide* páginas 21 e 22). Um dos motivos de suspender a tese da existência é, justamente, a constatação husserliana de que esses modos já são distintos entre si no seu próprio manifestar-se, é isto que fornece objetos intencionais de vários tipos (percebidos, imaginados, etc.), não sendo necessário nada além da diferença dos atos entre si para descrevê-los na sua *ipseidade*. Isso será melhor explorado no sub-capítulo sobre a *intencionalidade*.

<sup>93</sup> Vale aqui ressaltar uma distinção muito sutil que, por vezes, pode causar confusão. Quando Husserl fala em *percepção doadora originária* ele remete às percepções sensíveis que tem o objeto presente efetivamente, embora sua existência esteja em suspenso; em contrapartida, quando ele fala em *intuição doadora originária*,

juízos em todas as suas variedades fundamentalmente diferentes. Constatamos com isso que há tantas intuições originariamente doadoras quantos são os *sentidos* prescritos pelos juízos. Tal *sentido* é a *essência própria dos objetos e do estado-de-coisas submetidos ao juízo*. Operando eideticamente apreendemos estados-de-coisas em plena evidência.

Além de subsídio para o acesso a intuições essenciais, a imaginação também desempenha outro importante papel na *epoché* fenomenológica. Através da consciência da impossibilidade, ela permite demonstrar que o banimento do mundo pode ser pensado<sup>94</sup> sem atingir o âmbito dos vividos da consciência e que, portanto, o mundo enquanto *fato* tem sua existência posta entre parênteses<sup>95</sup>. Nesse sentido Husserl nos convida a levantar a hipótese de que toda a natureza física esteja “aniquilada”; se isso ocorresse, não haveria corpos e, portanto, entes humanos, tendo em vista que a existência de entes humanos depende da existência de corpos<sup>96</sup>. Embora eu não existisse mais como humano, minha consciência permaneceria com sua essência própria se, de algum modo, ainda pudesse apreender os vividos como “estados” de um *eu* — por mais difícil que seja imaginar tal hipótese —, nesse caso, poderia dissolver tais apreensões e reduzi-las a vividos puros. (HUSSERL, 2006, p. 127).

Pode-se pensar numa consciência sem corpo e mesmo sem alma, uma consciência impessoal, um fluxo de vivência no qual não houvesse constituição das unidades intencionais empíricas “corpo”, “alma”, “eu-sujeito empírico”, e, portanto, o *vivido* no *sentido psicológico* não tivesse ponto de apoio.

“[...] *Todas* as unidades empíricas e, portanto, também os vividos psicológicos são *índices* (*Indices*) *de nexos absolutos de vividos* com uma configuração eidética diferenciada, ao lado das quais também outras configurações são pensáveis [...]” (HUSSERL, 2006, p. 128). Tudo o que é psíquico é mera unidade de “constituição” intencional, é existente, mas num sentido relativo — que tem a ver com a determinação espaço-temporal e deve ser suspenso — e não num sentido absoluto que tem a ver com a necessidade de vividos para a

---

trata-se das intuições de essências que podem ser pensadas a partir de qualquer intuição individual, sejam atos de percepção, de imaginação ou de memória.

<sup>94</sup> Importante fazer notar que na fenomenologia o banimento do mundo pode ser pensado, o que não significa dizer que ele é efetivado.

<sup>95</sup> Sobre isso, conferir páginas 45 e 46.

<sup>96</sup> Essa relação entre humanidade e corporeidade será explicitada posteriormente, no sub-capítulo sobre a *corporeidade*.

possibilidade de consciência *de*. Ao vivido empírico se contrapõe o vivido *absoluto*, como *pressuposição de seu sentido*, isto é algo que se intui mediante a mudança de orientação.

### 3 A *epoché* fenomenológica II: a redução transcendental

#### 3.1 A exclusão do âmbito eidético da redução

No capítulo precedente, falou-se do que pode ser chamado de primeira *redução* responsável por tirar de circuito o *mundo natural* e as ciências a ele referentes. Ela é fundamental para que o nosso olhar se volte para o campo fenomenológico. Em função da atitude de colocação entre parênteses da natureza, nos situamos agora na direção da *consciência transcendental*.

Na orientação fenomenológica o mundo transcendente é posto entre “parênteses”. Todavia, ao praticar-se a *redução* em relação a seu ser efetivo é inevitável perguntar: o que se encontra por essência no complexo de vividos *noéticos* dos *atos da consciência*? Ainda que a subsistência efetiva da relação real entre *ato* e *correlato* seja posta fora de circuito, juntamente com todo mundo físico e psíquico; isso não apaga uma relação manifesta entre ambos. Tal relação entra na condição de dado eidético em “pura imanência”, ou seja, com base puramente no vivido reduzido, tal como se insere no *fluxo transcendental dos vividos*.

Este domínio dos vividos reduzidos à pura imanência é o âmbito propriamente fenomenológico. Embora a fenomenologia possa se ocupar das “alucinações”, “ilusões”, enfim, das percepções enganosas, não é no nível do questionamento tipicamente *natural* que ela o faz. Não se trata de perguntar coisas como: há algo na efetividade que corresponda a tais percepções?<sup>97</sup> “[...] Essa efetividade tética não existe judicativamente para nós. Todavia, tudo permanece, por assim dizer, como antes [...] (HUSSERL, 2006, p. 204)”. O que a orientação fenomenológica pode perguntar é: “[...] *o que é ‘percebido como tal’, que momentos eidéticos ele abriga em si mesmo enquanto este noema de percepção [...]*”, tal resposta estará no *dado* eidético puro (HUSSERL, 2006, p. 204-5).

Esse campo *transcendental puro* é inteiramente novo, para apreendê-lo a fenomenologia precisa de um método anterior a qualquer outro. Por isso, Husserl considera útil também questionar quais ciências a fenomenologia, enquanto ciência das “origens”, pode empregar

---

<sup>97</sup> Trata-se aqui da preocupação ao modo cartesiano explorado anteriormente. Vide nota 92, página 76.



como previamente dadas e quais precisam sucumbir à *redução* — questão que não se põe para uma ciência ingênua (dogmática). Como todas as objetividades individuais estão excluídas, juntamente com o mundo natural físico e psicofísico, a eliminação atinge a todas as ciências naturais e do espírito, pois requerem a *orientação natural*.

A *consciência* constitui aquilo de que não se pode prescindir, que nenhuma *epoché* é capaz de reduzir<sup>98</sup>. Contrariamente a isso, sucumbem à redução todas as ontologias implicadas por cada esfera regionalmente fechada do ser individual. As ontologias regionais devem ser postas entre parênteses, pois as séries dos *objetos em geral*, as *essências* ou *generalidades eidéticas*, também são transcendententes num certo sentido, não sendo realmente encontrados na imanência da *consciência pura* — motivo pelo qual elas precisam ser excluídas. Todavia, Husserl assume que não é sem dificuldade que se amplia o âmbito da exclusão fenomenológica, lembre-se aqui que as ontologias materiais são opostas a uma ontologia formal da qual faz parte a *quase região*<sup>99</sup> “*objeto em geral*”, que não pode ser facilmente reduzida.

As *essências*, a exemplo dos objetos da intuição, também se distinguem em *imanescentes e transcendententes*. Nesse sentido, em qualquer nível que seja, a *redução fenomenológica* sempre aponta para o imanente, por ela devemos ver o que está dado em si mesmo tal como é dado e não de modo transcendente. Logo, a ciência fenomenológica deverá, como doutrina eidética da *consciência transcendentamente purificada*, abranger apenas as *essências imanescentes*. Estas são aquelas singularizadas exclusivamente nos eventos individuais de um *fluxo de consciência*, em vividos que neste fluxo transcorrem. Em suma, as *essências imanescentes* são configurações da própria consciência e se opõem às *transcendententes* que, por sua vez, são os eventos individuais que transcendem à consciência, aquilo que apenas se anuncia nas suas configurações como o que se constitui por aparições sensíveis (HUSSERL, 2006, p. 139), por exemplo: “coisa”, “forma espacial”, “movimento”, “cor de coisa”, etc.

Cabe aqui uma pequena digressão sobre o conceito de *evidência* e seus diferentes graus,

---

<sup>98</sup> No ponto seguinte é melhor explorado como a consciência constitui o resíduo da *redução*.

<sup>99</sup> Importante lembrar também que ela é chamada de *quase região*, pois não é uma região propriamente dita, senão que é a “ciência” que regula o modo como *regiões de objetos* são possíveis, por isso seu *gênero supremo* é o *objeto em geral* que por sua vez, também já não é mais um gênero, mas sim uma forma pura. Conferir páginas 66 e seguintes.

apresentados nas “*Meditações Cartesianas*”. Já foi explicitado que na *evidência* compreende-se o modo de ser dos objetos<sup>100</sup>. Além disto, conforme Husserl, há diferentes níveis de perfeição exigidos para a *evidência*. Já na “experiência” há o que ele chama de *evidência imperfeita*. Imperfeita, pois a experiência é “[...] viciada por *elementos de intenção significativa ainda não preenchidos por uma intuição correspondente* [...]” (HUSSERL, 2001, p. 37)<sup>101</sup>. Sua *evidência* é sempre *insuficiente*, pois os objetos das percepções transcendentais têm o caráter essencial de serem acessados somente mediante perfis e nunca na sua totalidade<sup>102</sup>. O aperfeiçoamento ocorre paulatinamente, conforme a experiência fornece o preenchimento (HUSSERL, 2001, p. 37) da intenção prévia — aquela referente à idéia de unidade do objeto que se tem em mente apesar da insuficiência da percepção dele. Chegar-se-á à *perfeição* caso seja possível uma *evidência adequada* (HUSSERL, 2001, p. 37)<sup>103</sup>.

Na *evidência*, seja *imperfeita* ou *perfeita*, compreende-se a *intenção de significação prévia* que possui tudo aquilo que *preenche* nossas intuições como “*algo*”. Nela, temos *certeza* de um ser e de seu modo ser. Todavia, tal certeza não implica que o objeto da evidência necessariamente exista (seja), ele sempre guarda consigo a possibilidade de *não ser*. Trata-se de uma “[...] possibilidade sempre aberta ao objeto da evidência de se tornar, na seqüência, objeto de dúvida, de poder não ser — *apesar da evidência* [...]” (HUSSERL, 2001, p. 38)<sup>104</sup>. Neste sentido, cabe à fenomenologia transcendental se ocupar apenas com um outro tipo de *evidência*, a saber, a *apodíctica*, aquela cuja não existência é inconcebível e que exclui toda dúvida imaginável (HUSSERL, 2001, p. 39).

Esta digressão nos permite entender que, além de dever situar-se no plano na pura imanência, a *redução* deve ultrapassar o nível *eidético*, pois ele é o âmbito das *evidências perfeitas*, mas não *apodícticas*. Todavia, as transcendências não são excluídas ilimitadamente, pois se *todas* o fossem, restaria uma consciência pura da qual não seria possível uma ciência. Todo investigador tem de poder recorrer livremente à lógica ou

---

<sup>100</sup> Conferir página 72.

<sup>101</sup> « [...] viciée par des *éléments d'intention signifiante non remplis encore par une intuition correspondante* [...] »

<sup>102</sup> Sobre isso *vide* página 30 e seguintes.

<sup>103</sup> Husserl não deixa de assumir que essa idéia de uma *evidência adequada* pode situar-se no infinito.

<sup>104</sup> « [...] possibilité, toujours ouvert à l'objet de l' évidence de devenir ensuite objet de doute, de pouvoir n'être pas, — *malgré l'évidence* [...] »

ontologia formal, pois ele sempre investiga objetos e tudo que se pode dizer a título formal dos objetos lhe concerne. Tudo que a lógica formal estabelece diz respeito a qualquer investigador de um domínio específico e também ao fenomenólogo. “[...] Todo vivido puro está subordinado ao sentido lógico mais amplo de objeto [...]” (HUSSERL, 2006, p. 135). Aparentemente, isso contradiria a exclusão do campo eidético, pois não poderiam estar fora circuito nem a ontologia formal, nem a *noética* geral. Porém, diz Husserl, se assumirmos que a tarefa da fenomenologia é a de uma análise descritiva, então, as formas de teorias, a teoria das formas dos sistemas dedutivos em geral, não têm nenhuma serventia. Como a fenomenologia é de fato “[...] uma disciplina *puramente descritiva*, que investiga todo campo da consciência transcendental pura *na intuição pura* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 136), ela somente se vale de *axiomas* lógicos como o princípio de não-contradição. Por fim, a lógica formal e toda a *mathesis* em geral estão inclusas na *ἐποχή*.

Agora, pode-se afirmar que a *redução original se amplia* a todos os domínios eidéticos transcendententes e às ontologias que os comportam. Logo, além das ciências empíricas e da natureza física real, estão exclusas também as ciências eidéticas, como, por exemplo, aquelas que investigam o que faz parte por essência da objetividade da natureza física como tal. A exclusão se impõe a todos os tipos de essências transcendententes, estão completamente abstraídas a sua existência e a sua validade, assim como as objetividades idealmente possíveis a elas correspondentes, as leis a elas referentes, etc. Esta abstenção garante a fenomenologia enquanto *doutrina eidética puramente descritiva das configurações imanentes da consciência*.

Aliás, é de fundamental importância que a *epoché* permita reconhecer a separação entre *essências imanentes e transcendententes*, pois na reflexão é difícil aprender a dominar as diferentes orientações da consciência com os seus correlatos objetivos. A *redução* vale para todas as esferas de essência transcendententes. Tal evidência tem de ser obtida tanto com respeito aos estados-de-essência formal-ontológicos<sup>105</sup>, quanto com respeito às essências tiradas da esfera do mundo natural<sup>106</sup>. Se quisermos manter a pureza da região fenomenológica não devemos emitir juízos a respeito de nenhuma das esferas eidéticas.

---

<sup>105</sup> Trata-se aqui da “essência da essência”, objeto de investigação da ontologia formal, da qual se falou anteriormente Conferir páginas 64 e seguintes.

<sup>106</sup> Ou as “essências materiais”.

Já se tem uma primeira certeza: a existência de um campo do conhecimento puro, por aí podemos estabelecer uma ciência dos fenômenos puros, uma fenomenologia (HUSSERL, 2000, p. 71). A partir de agora a essência do conhecimento deve ser investigada na “consciência pura”. Todavia, várias perguntas ainda podem surgir. Afinal, com a colocação entre parênteses da transcendência como é posto o objeto do conhecimento? Além disso, na edificação da fenomenologia que busca a essência do conhecimento, que tipo de juízos formularíamos? Os juízos científicos de um modo geral sempre estabelecem algo como existente, tem um correlato. Mas, no campo dos fenômenos puros ou no “*perpétuo fluxo heraclítico dos fenômenos*”, como formular juízos de significação objetiva? Seria possível fazer enunciados que expressem as relações entre os fenômenos puros, mas, ao que parece, teríamos apenas juízos não objetivamente válidos. Assim, “[...] como obter juízos cientificamente válidos? [...]” (HUSSERL, 2000, p.73) <sup>107</sup>. Por ora, apenas para indicar a resposta, basta atentar para o fato de que se pode, apesar dessa colocação entre parênteses, apreender a relação com objeto no fenômeno puro. Mas, de modo mais radical, Husserl poderia replicar com a seguinte pergunta: não seria tal busca por uma validade objetiva uma contradição na medida em que ela implica transcendência?

Esses questionamentos deixam claro que, apesar de todos os avanços da *epoché*, a possibilidade da fenomenologia como crítica do conhecimento requer mais do que simplesmente *cogitationes reduzidas*. Nelas, a *evidência* se encontra unicamente a propósito de vivências singulares<sup>108</sup>. A partir delas é possível asseverar: “isto é um dado”; mas, jamais: “[...] a presença de um fenômeno reduzido em geral é absoluta e irreduzível [...]” (HUSSERL, 2000, p. 76) <sup>109</sup>. Todavia, a fenomenologia é caracterizada como “[...] uma análise de essência e um estudo de essência no quadro de uma pura visada, no quadro da absoluta presença-em-pessoa [...]” (HUSSERL, 2000, p.77) <sup>110</sup>. Já os juízos predicativos sobre as *cogitationes* trazem algo mais que não se explica numa simples adição de novas *cogitationes* como suas formas lógicas e a expressão gramatical. Este algo a mais é garantido pela *redução*. Trata-se da compreensão de que essas *cogitationes* “[...] não são somente objetos singulares, mas também as *generalidades, os objetos gerais e os estados*

<sup>107</sup> « [...] comment obtenir des jugements qui soient valables scientifiquement ? [...] »

<sup>108</sup> Importante precedente a ser analisado na conclusão.

<sup>109</sup> « [...] la présence d'un phénomène réduit en général est absolue et indubitable [...] »

<sup>110</sup> « [...] une analyse de l'essence et une étude de l'essence dans le cadre d'une pure vue, dans le cadre de l'absolue présence-en-personne [...] »

*de coisas gerais que podem chegar à absoluta presença-em-pessoa [...]*” (HUSSERL, 2000, p. 77) <sup>111</sup>.

Nesse sentido, o *método fenomenológico transcendental*, após a colocação entre parênteses de todas as importantes investigações eidéticas, tem de se constituir enquanto uma nova eidética depurada <sup>112</sup>, puramente descritiva:

No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética *descritiva* dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica, e como toda a disciplina descritiva, que não opera por substrução (*substruierende*) nem por idealização, ela tem sua legitimidade em si (HUSSERL, 2006, p. 161).

O procedimento das ciências eidéticas conhecidas até então, *não é descritivo* (HUSSERL, 2006, p. 157). Conforme Husserl, elas fixam algumas formações fundamentais que são seus “axiomas”. Com ajuda deles, fazem derivar dedutivamente todas as formas “existentes” (*existierenden*) idealmente possíveis e as relações a elas inerentes. Elas operam com conceitos que representam (*vertreten*) essências geralmente estranhas a nossa intuição. Assim, estão plenamente certas de que seu método dará efetivamente conta, com *exatidão*, de todas as possibilidades.

A fenomenologia, por sua vez, constitui uma análise baseada na intuição imediata *a priori*, mas, não no sentido matemático e das ciências *a priori* objetivantes. Ela não teoriza e nem opera com deduções, mas tem método e meta distintos. Todas as suas operações se mantêm no puro ver. Sua tarefa é elucidar os conceitos e axiomas fundamentais para as demais ciências e para si própria, por isto ela termina onde as ciências positivas começam (HUSSERL, 2000, p. 83), lhes oferecendo fundamento. Husserl vai ainda mais além, ele afirma que: não apenas esta crítica da razão, mas tudo o que permanece considerado como filosofia no sentido genuíno, incluso aí as “metafísicas”, devem ser englobadas nesta crítica (HUSSERL, 2000, p. 84).

O método deve surgir, portanto, no interior do domínio investigado e não ao contrário <sup>113</sup>. As antigas disciplinas eidéticas, altamente desenvolvidas, não podem servir de guia, pois

<sup>111</sup> « [...] ne sont pas les seul objets singuliers mais aussi les *généralités, les objets généraux et les états-de-choses généraux, qui peuvent parvenir à l'absolue présence-en-personne [...]*. »

<sup>112</sup> Atente-se aqui que Husserl assume que toda *redução* (mesmo a transcendental) é sempre eidética, isso constituirá um problema para Merleau-Ponty a ser analisado na conclusão deste trabalho.

<sup>113</sup> Por isto se disse anteriormente que a fenomenologia deve buscar um “método anterior a todo método”.

sua peculiaridade é a busca por *exatidão* — como o faz a geometria, por exemplo — o que implica que elas jamais aceitem formas fáticas sensível-intuitivas. Isto constitui uma doutrina oposta à doutrina eidética dos vividos. Para Husserl, os conceitos *exatos* são “ideais”, correspondem ao *sentido kantiano de idéia* e exprimem algo que não se pode ver. Eles têm origem e conteúdo distintos dos *conceitos de descrição*, os quais, por sua vez, exprimem o imediatamente tirado da intuição, chamados de *conceitos morfológicos*. A ideação estabelece os “*limites*” *ideais* fornecidos pela “abstração” — na qual um “momento” é realçado como algo vago —, eles jamais se dão em intuição sensível e deles, os *conceitos morfológicos* apenas com inexatidão se aproximam. As *ciências exatas e as puramente descritivas* se ligam entre si, mas jamais se substituem, e uma ciência exata, ainda que altamente desenvolvida, não pode solucionar os problemas originais e legítimos da pura descrição (HUSSERL, 2006, p.161).

Nesse sentido, a fenomenologia se aproxima mais daquelas que Husserl chama de *ciências naturais descritivas*. Segundo ele, uma ciência desse tipo constrói *conceitos morfológicos* para tipos vagos de formas, apreendidos diretamente com base em intuição sensível fixados de modo terminologicamente válidos. A *vagueza* não é um problema para tais ciências, ao contrário, lhes é imprescindível. Levar os dados materiais intuitivos a uma expressão conceitual adequada quer dizer tomá-los tais como se dão, ou seja, justamente de modo vago, fluido. Sendo assim, elas podem constituir-se simplesmente de “[...] meros conceitos que são *essencialmente e não casualmente inexatos* e, por isso, também não matemáticos [...]” (HUSSERL, 2006, p. 160).

Essa *inexatidão* se deve ao fato de que em geral na fenomenologia husserliana, a *consciência* é um flutuar que transcorre em diferentes dimensões (tanto no tempo como nos diversos modos de consciência) não fixando exatamente qualquer *concreto eidético* dos seus momentos imediatamente constitutivos. Todos os seus vividos têm dados singulares em plenitude de concreção que passam flutuando no *fluxo de vividos*, com determinidade e indeterminidade próprias que trazem a coisa à aparição em diferentes aspectos. É impensável a *fixação* conceitual terminológica de qualquer *concreto* fluido (HUSSERL, 2006, p. 161).

Essas análises passam a acusar o *método fenomenológico transcendental* como um “elogio da sensibilidade”, pois somente aquilo que pode ser de algum modo sensivelmente intuído

é que conta às descrições fenomenológicas<sup>114</sup>. As teorizações dedutivas estão excluídas da fenomenologia e por mais que as *inferências imediatas* não estejam totalmente proibidas, ainda assim, qualquer procedimento *não intuitivo* só importa a nível metódico. O que não se confirma no nível da intuição não tem importância fenomenológica alguma.

Obviamente, cabe lembrar que não se deve confundir *intuição sensível* com *intuição empírica*. Como a *redução eidética* demonstra, as intuições de essência são passíveis de se converterem em intuições individuais e vice-versa, inclusive, tal possibilidade lhes é fundamental — sendo esse um dos motivos em função dos quais podemos dizer que se trata de *intuições*. O que a primeira redução nos ensina e que permanece (mesmo após a *redução transcendental*) é que:

A fenomenologia deixa de lado *apenas a individuação (Individuation)*, mas eleva todo conteúdo eidético (*Wesengehalt*) na plenitude de sua concreção, à consciência eidética e o toma como essência ideal-idêntica, que, como toda essência, não poderia se individuar (*vereinsein*) somente *hic et nunc*, mas em inúmeros exemplares (HUSSERL, 2006, p. 161).

Embora não haja determinação unívoca nas *singularidades eidéticas*, no *nível mais alto de especialidade*, Husserl considera possível uma estabilidade que permite uma conservação identificadora e uma apreensão conceitual rigorosa, o que permitirá propor uma descrição científica mais abrangente. Determina-se em conceitos *rigorosos* a essência genérica da percepção em geral e suas subordinadas (percepções de coisas em geral), da recordação, empatia, etc. Sendo que antes destas, vêm às *generalidades supremas*, vivido em geral, *cogitatio* em geral, etc. Essencialmente as operações de níveis superiores não dependem em nada das de níveis inferiores — o que exigiria um procedimento dedutivo sistemático.

O *campo transcendental* é pressuposto pelo âmbito natural, por isto a *epoché* não consegue reduzi-lo. Não posso agir e julgar de qualquer modo que seja, senão no mundo que se encontra justamente em *mim*, que em *mim* se valida e tira seu sentido (HUSSERL, 2001, p. 47). Assim, a *consciência transcendental* aparece como ser “absoluto”, ela é a *protocategoria (Urkategorie)* do ser em geral na qual se enraízam e são essencialmente dependentes e estão referidas todas as outras regiões do ser. Na relação entre *transcendental* e *transcendente* se encontram as relações entre a fenomenologia e as

---

<sup>114</sup> Não que as intuições empíricas cumpram papel de fundamento, como visto anteriormente no ponto acerca do papel da imaginação na *epoché*.

demais ciências às quais ela se estende, embora, as coloque fora de circuito.

A doutrina das categorias tem de partir obrigatoriamente desta que é a mais radical de todas as diferenciações ontológicas — o ser *como consciência* e o ser como ser ‘transcendente’ que se ‘anuncia’ na consciência — e que, como se vê com clareza, só pode ser obtida e apreciada em sua pureza pelo método da redução transcendental (HUSSERL, 2006, p. 166) .

### 3.2 O resíduo da *epoché*

Com a *epoché* já plenamente explicitada, se anunciou também qual o seu fim, a saber, justamente aquilo que ela não consegue abarcar. Assim como o método da dúvida cartesiano pretendia chegar ao indubitável, também Husserl pretende o *irreduzível*. Descartes admite também a necessidade em empreender um considerável esforço na elaboração e manutenção da dúvida metódica, com efeito, ele nos diz:

[...] Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei, mais uma vez a mesma via em que entrara ontem, afastando-me de tudo aquilo em que possa imaginar a menor dúvida [...] e continuarei neste caminho até que tenha encontrado algo de certo ou [...] até que tenha apreendido certamente que não há nada de certo no mundo.

Arquimedes, para tirar o globo terrestre e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável [...] (DESCARTES, 2000, p. 41-42).

Também a *epoché* husserliana é, num certo sentido, provisória. Ela é uma medida para se sair de uma dificuldade e se chegar a uma solução. Seguindo o exemplo cartesiano, Husserl pretende encontrar com a *redução*, um ponto arquimediano a partir do qual a fenomenologia possa se constituir enquanto saber<sup>115</sup>. Neste sentido, ele se questiona: “afinal, o que permanece após essa exclusão de circuito do mundo e do eu tomado no sentido psicológico?” Já antecipamos que são os dados absolutos que independem da existência de um ser objetivo. É justamente “[...] a consciência [que] tem em si mesma um ser próprio (*Eigensein*), o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica [...]” (HUSSERL, 2006, p. 84). Ela é o absoluto, o ponto de

<sup>115</sup> Nesta comparação com Descartes uma ressalva é importante. Enquanto o filósofo francês opera ao modo das ciências exatas e dedutivas, tomando o *cogito* por um axioma a partir do qual se pode inferir outras verdades. A fenomenologia de Husserl que, como já mencionado no ponto anterior, não aceita o procedimento destas ciências, ao se deparar com a *evidência apodítica* do *cogito*, pretende meramente descrever o que encontrou.



apoio no qual a fenomenologia pode se constituir.

A *ἐποχή* se constitui como a atitude de exclusão de *circuito do mundo inteiro e de nós mesmos com todo nosso cogitare*. Com isso desaba a *autoridade* ingênua que a existência factual do mundo impõe sobre as ciências positivas e sobre a filosofia. Desde a *redução eidética*, já se aponta para a *consciência* com seu *fluxo de vividos*, eles constituem o *resíduo* que permaneceria ainda que a hipótese de destruição do mundo tal qual o conhecemos se efetivasse. Por mais que isso ocorresse, ainda haveria um mundo para *consciência*, pois, embora radicalmente diferente, ainda haveria *consciência de algo*. Fica claro então que nenhum *ser real é necessário para o ser da própria consciência*, pois, “[...] todo fluxo de vivido em geral seria necessariamente modificado *por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 115).

É em função de tudo isso que nas lições de 1907, Husserl dirá que o primeiro alvo da *redução* deve ser a diferença entre “fenômeno puro, no sentido fenomenológico e fenômeno psicológico”. A qualquer momento que me volte para minhas vivências encontro distintos conteúdos relacionados a meu eu. Esta inevitável relação é passível de ser apreendida no tempo cronológico, enquanto fato psicológico. Tudo isto é fenômeno, mas tomado no sentido psicológico. O eu e suas vivências tomados nesta acepção, como pessoa, como algo do mundo, é uma transcendência e como tal deve cair na depuração da *epoché*. Tudo o que está inserido no tempo objetivo são transcendências e estas são gnosiologicamente nulas (HUSSERL, 2000, p. 68) É somente pela redução fenomenológica que obtemos um dado absoluto totalmente livre de transcendências.

Ao colocar o eu e o mundo em suspenso, tem-se o *fenômeno* como resultado da reflexão sobre o que é dado na apercepção. Os fenômenos podem ser tomados de maneira *natural*, sendo compreendidos como meus e situados espaço-temporalmente, ou podem passar pela depuração da redução que fornecerá fenômenos puros livres de toda transcendência.

A despeito de todas as teorias psicofísicas, a *consciência pura* vale como uma *concatenação de ser fechada por si* (*für sich geschlossener Seinszusammenhang*), na qual nada penetra e da qual nada escapa. Ela não tem “lado de fora” espaço-temporal, não pode ser causada por coisa alguma, tão pouco ser causa de algo. *Consciência* e *ser real* não são

espécies de ser da mesma ordem que habitam lado a lado e “ocasionalmente” se referem um ao outro. A *consciência pura* não é uma parte da natureza, aliás, conforme Husserl, é esta quem só é possível como uma unidade intencional motivada naquela por nexos imanentes.

Assim, “[...] um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade [...]” (HUSSERL, 2006, p. 116). Um é necessário e absoluto e o outro perfilante e contingente. Já foi explicitado que as “coisas” são alvos de percepções transcendentais e que sempre implicam um horizonte indeterminado, o que se acrescenta aqui é que essa determinação (dada nas percepções) depende da constituição da consciência mediante seu *fluxo de vividos*. O mundo espaço-temporal é *mero ser intencional*, tem o sentido secundário de um ser *para* consciência, sendo somente determinável como o idêntico de múltiplas aparições coerentemente motivadas. Ora, se a consciência é pensável sem o entrelaçamento real com a natureza é porque ela constitui uma região absolutamente própria e por si (HUSSERL, 2006, p. 118).

A primeira peculiaridade eidética do domínio transcendental purificado é a relação de cada vivido com o “*eu puro*”. Todo “*cogito*” é um ato deste eu, “provém” (*geht hervor*) dele, “vive atualmente” nele. Encontro-me atualmente em todos os atos e, por *reflexão*, me apreendo neles como humano.

Com isto, chegamos aqui a um ponto paradoxal: sabe-se que a *ἐποχή* fenomenológica exclui este “eu humano” e todo o mundo da *tese natural*, por isso, é lícito perguntar se, com efeito, devido à exclusão daquilo que *é*, a saber, o mundo factual e o *eu concreto* —, incluindo o próprio fenomenólogo que opera a redução — não se acaba por eliminar também esse *eu puro*, ou ao menos em convertê-lo num *nada* (já que o *eu puro*, efetivamente *não é!*).

Este paradoxo se deve ao fato de que, por um lado, a consciência é um todo absoluto, mas, por outro, o eu não pode ser cindido de seus vividos. No entanto, a despeito desta última ressalva, as vivências empíricas ou psicológicas foram atingidas pela exclusão da *epoché*. O eu que vivencia se entrelaça com seus *vividos* e neste entrelaçamento ele não pode ser tomado *por si* como um objeto de investigação, pois se abstrairmos dele seus modos de relação, ele se torna vazio de componentes de essência e de qualquer conteúdo explicável.

Enfim, o *eu puro* e nada mais, privado de seus vividos sequer seria descritível.

Todavia, isto não é um problema verdadeiro, aliás, é justamente por isto que o resíduo da *epoché* também é chamado de *fluxo* de vividos, pois implica que a *subjetividade* que resta é, necessariamente, uma subjetividade que vivencia algo, sem o que seria uma forma vazia<sup>116</sup>. Aliás, para Husserl, o verdadeiro problema a ser investigado pela fenomenologia é o alcance do conhecimento transcendental. Sabemos que a *consciência* é *apodítica* e não pode ser suprimida pela *redução*, mas sabemos também que ela é sempre *de algo*, sendo que isto que ela intenciona, não é absoluto, ao contrário, é contingente, apreendido por perfis, etc. É esta “disparidade” entre a necessidade de vividos e a contingência de conteúdos que constitui verdadeiramente um problema ao fenomenólogo. Com efeito, nas “*Meditações*” Husserl assume:

[...] por mais absoluta que seja esta evidência para existência do *ego* e para este *ego* ele mesmo, não o é do mesmo modo para os múltiplos dados da experiência transcendental. Com efeito, as *cogitationes* dadas na atitude da redução transcendental como objetos da percepção, da memória, etc., não poderiam ser tidos por absolutamente certos quanto a seu ser presente ou passado (HUSSERL, 2001, p. 58).<sup>117</sup>

Toda *cogitatio* pode variar, o *eu puro*, ao contrário, se apresenta como algo “[...] necessário e absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real (reelles)* dos próprios vividos [...]” (HUSSERL, 2006, p. 132). Ele esgota sua vida em cada *cogito* atual, mas os vividos de fundo, enquanto pertencentes a uma *unidade*, aderem a ele e vice-versa. Nesse sentido, Husserl acompanha a máxima kantiana de que um “[...] *eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações*” (HUSSERL, 2006, p. 132)<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup>Se assim fosse, isto se aproximaria em muito da noção kantiana quando ele afirma que “[...] a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais e é uma e idêntica em toda a consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra” (KANT, 1999, p. 121). Em Kant, o sujeito é meramente formal, uma idéia que não pode ser representada, ela é necessária, mas não passível de intuição. Isso contraria a fenomenologia enquanto ciência *descritiva* pautada naquilo que pode ser intuído, pois se trata da *ideação* que jamais se dá em intuição. Sobre isso *vide* as análises do sub-capítulo anterior (especialmente, páginas 84 e 85).

<sup>117</sup>« [...] si absolue que soit cette évidence pour l’existence de l’*ego* et pour cet *ego* lui-même, el n’en est pas de même pou les multiples donnés de l’expérience transcendental. En effet, les *cogitationes* donnés dans l’attitue de la réduction transcendental comme objets de perception, de souvenir, etc., ne sauraient pas être tenues pour absolument certaines quant à leur être present ou passé. »

<sup>118</sup> É exatamente assim, desconsiderando a continuidade, que a citação do texto kantiano se encontra em “*Idéias I*”. Isso parece confirmar o que foi dito na nota anterior (116), a saber, que de fato, Husserl concorda

Nenhuma exclusão pode suprimir a forma “*cogito*” e eliminar o “puro” sujeito do ato, cada ato é um raio “a partir do eu” ou “em direção ao eu”. Os demais vividos, que constituem o meio geral para a atualidade do eu, carecem de referência eminente a ele, mas nele participam, lhe “pertencem”, são “seu” fundo de consciência, *seu* campo de liberdade (HUSSERL, 2006, p. 182-183).

Husserl lembra que a evidência absoluta pode ser estendida à “*vida transcendental e às particularidades habituais* do eu” e que o conteúdo absolutamente certo da experiência transcendental, “não se reduz à identidade do ‘eu sou’” (HUSSERL, 2001, p. 58). A unidade do *fluxo de vividos* deve ser determinada puramente pelas essências próprias dos vividos mesmos. O todo que vincule os vividos numa unidade deve possuir uma essência completa que abranja as essências destes vividos (HUSSERL, 2006, p. 92).

Talvez por isto, como lembra Moura, em textos posteriores, Husserl dirá que “o eu obtido pela redução é chamado de ‘eu’ apenas ‘por equívoco’” (HUSSERL apud MOURA, 2006, p. 39)<sup>119</sup>. Após a redução não encontramos o *eu puro* em parte alguma do *fluxo de vividos* que resta como resíduo transcendental, nem como um vivido entre outros, nem como parte de um vivido. Ainda assim, o eu parece estar ali de modo constante e necessário em cada vivido que chega e se escoia, como que ‘deslizando sobre eles’, dirigindo olhar ao objeto através (*durch*) de cada *cogito* atual. O raio de luz desse olhar (*Blickstrahl*) muda a cada *cogito*, o eu, porém permanece idêntico.

Trata-se de uma equivocidade chamar o resíduo da *redução* de ‘eu’, pois, entre este resíduo e o *ego* — tomado tal como compreenderam Descartes e a tradição moderna — existe uma importante diferença. O *ego cogito, ego sum* cartesiano é estéril (HUSSERL, 2001, p. 62), além de não ser auto-suficiente, de supor um fundamento transcendental que lhe mantenha (Deus), também é oposto ao mundo que percebe, ao passo que o *eu transcendental* “se explicita a si mesmo indefinida e sistematicamente” e “constitui um *campo de investigação* possível, particular e próprio” (HUSSERL, 2001, p. 62). Todas as vivências fazem parte da *experiência transcendental* do eu, “[...] *a toda visada psíquica corresponde, pela via da redução fenomenológica, um fenômeno puro que revela sua essência imanente* (tomada

---

que o *eu penso* é necessário, mas que não aceita que ele seja um conceito meramente formal, vazio e incapaz de ser intuído.

<sup>119</sup> Moura faz esta referência com a finalidade de investigar a relação entre o *ego empírico* e *transcendental*, o que ainda não é o objetivo aqui, mas que será tratado posteriormente.

individualmente) *como dado absoluto*” (HUSSERL, 2000, p. 69)<sup>120</sup>. Lembre-se aqui as “Meditações Cartesianas” que nos ensinam que para cada modo real de experiência há um modo de ficção que fornece o campo das leis *a priori* para os “aparecimentos”<sup>121</sup>.

A partir de agora, amplia-se o sentido de *consciência*: ela abrange todos os vividos. O ser absoluto abriga e constitui em si todas as transcendências mundanas (HUSSERL, 2006, p. 117). Conforme Ricoeur:

Esta frase capital marca a virada da redução, que deixa um “resíduo”, a constituição que retém “*em*” si o que ela parecia excluir “*de*” si. A redução permanecia limitada quando ‘separava a consciência’ (cap. II); a ela “referindo” a realidade (cap. III), ela torna-se indiscernível da constituição transcendental que descobre o sentido do mundo (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 166)<sup>122</sup>.

Levando em consideração que, conforme dito anteriormente, as coisas nos aparecem mediante distintos perfis e que podemos ter de uma *mesma* coisa modos intuitivos diferentes — o mesmo objeto que *vejo* agora, pode ser alvo de uma *lembrança* posterior —; a *consciência* é uma *região* que detém exclusivamente a *síntese* que unifica os diversos *estados intencionais*. O *eu puro* unifica os diferentes perfis e modos de acesso de uma mesma coisa.

Esta unidade intencional da natureza, do mundo, deve ser investigada de modo diferente do qual se investiga a consciência constituinte. Todavia, a atitude da *epoché* não constitui simplesmente uma abstração da natureza, isto é o que fazem as ciências particulares quando abstraem da sua investigação tudo o que não seja seu objeto. Mais uma vez se explica porque *eu transcendental* é *fluxo de vividos*: a redução não deve ser pensada como uma tentativa de abstrair as partes de um todo, conseqüência da interpretação de que “ela jogaria o mundo fora”<sup>123</sup>. Abster-se de juízos acerca da existência não é restringir juízos

---

<sup>120</sup> « [...] à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme une donnée absolue [...] »

<sup>121</sup> Conf. página 74.

<sup>122</sup> « Cette phrase capitale marque le tournant de la réduction, qui laisse un ‘résidu’, à la constitution qui retient ‘*en*’ soi ce qu’elle paraît exclure ‘*de*’ soi. La réduction demeurerait restreinte tant qu’elle ‘séparait la conscience’ (chap. II) ; en lui ‘rapportant’ la réalité (chap. III), elle devient indiscernable de la constitution transcendental qui découvre le sens du monde. »

<sup>123</sup> Conferir Ricoeur: “Estes equívocos sobre a redução são equívocos sobre a constituição: o sujeito transcendental não está fora do mundo; ao contrário ele é a fundação do mundo. É isto que significa esta afirmação constante de Husserl: o mundo é o correlato da consciência absoluta, a realidade é o índice das configurações radiais da consciência. Descobrir o sujeito transcendental é precisamente fundar a crença no mundo” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. XXIX) (« Ces méprises sur la réduction sont des méprises sur la

vinculados a uma parte de toda a efetividade e operar juízos acerca da parte restante. Esta abstenção serve unicamente para lembrar que, conforme já dito, consciência e mundo são momentos entre si e não partes independentes<sup>124</sup> — todo *cogito* carrega em si seu *cogitatum*.

A imanência autêntica do *eu* desempenha, em cada *cogitatio*, um papel imediato, o que nos proíbe de submetê-la à exclusão de circuito. O *eu puro* é diferente de cada fluxo de vivência, com ele se oferece uma *espécie própria* de transcendência — não constituída — uma *transcendência na imanência*. Sendo assim, “[...] o que se põe entre parênteses não é apagado do quadro fenomenológico, mas justamente apenas posto entre parênteses e, com isso, marcado com um índice. Com esse índice, porém, ele está incluído no tema principal da investigação” (HUSSERL, 2006, p. 166)<sup>125</sup>. Conforme Luft: “o *insight* de Husserl acerca deste *cogito* o força a expandir a esfera do ego próprio. Ao mesmo tempo, não se pode fazê-lo sem o ego, por isto deve haver um agente sintetizante que liga as cogitationes no fluxo de consciência.” (LUFT, 2004, p. 210-11)<sup>126</sup>.

Além disto, outra dificuldade a ser sanada na investigação é a de que por mais que a percepção imanente seja apodíctica, ela jamais consegue abarcar o todo percebido, a saber, a *fluxo de vividos* enquanto *unidade da consciência*. “[...] um vivido jamais é completamente percebido, ele não é adequadamente apreensível em sua unidade plena [...]” (HUSSERL, 2006, p. 105). Todavia, trata-se de uma incompletude totalmente distinta daquela contida na essência da percepção transcendente. Os vividos constituem “[...] um fluxo que podemos acompanhar desde o momento presente, mas cujos trechos percorridos estão perdidos para percepção [...]” (HUSSERL, 2006, p. 105). Do que acaba de decorrer

---

*constitution* : le sujet transcendantal n'est point hors du monde. C'est ce que signifie cette affirmation constante de Husserl : le monde est le corrélat de la conscience absolue, la réalité est l'index des configurations radicales de la conscience. Découvrir le sujet transcendantal c'est précisément *fonder* la croyance au monde. »)

<sup>124</sup> Vide páginas 31 e 32.

<sup>125</sup> Husserl não nega que essa inclusão do que havia sido excluído pode causar equívocos, afinal, com a redução, o mundo todo e seus indivíduos psíquicos com seus vividos passam a pertencer à fenomenologia, mas nela a consciência surge em diferentes nexos e modos de apreensão, ora como consciência absoluta, ora no correlato, como consciência psicológica, como inserida *agora* no mundo natural. As constatações fenomenológicas sobre a consciência absoluta podem ser re-interpretadas numa constatação eidético-psicológica (o que não é fenomenologia). Aqui se esclarecem as relações entre fenomenologia pura, psicologia eidética e psicologia empírica ou ciência do espírito (HUSSERL, 2006, p. 166). Tal relação será tema dos capítulos finais deste trabalho.

<sup>126</sup> “Husserl’s insight into the extension of this *cogito* forces him to expand the sphere of the ego itself. At the same time, one cannot do without the ego, for there must be a synthesizing agent which binds the cogitationes together within on stream of consciousness.”

só temos consciência mediante a forma da retenção (*Retention*). Todo meu fluxo de vividos é uma unidade da qual é impossível uma apreensão de percepção que “transcorra junto com ela” (*mitchwimmende*).

Todo *eu* vive (*erlebt*) seus vividos o que não implica tê-los e a seus conteúdos intencionais diversos “sob o olhar”. Mas, todo vivido, assim como seus componentes e suas intencionalidades, tem a possibilidade ideal de passar a ser “notado” numa *reflexão* a eles dirigida, tornando-se objeto *para* o eu. As reflexões são também vividos que, por sua vez, podem ser objetos de novas reflexões *in infinitum* (HUSSERL, 2006, p. 168). No olhar reflexionante o vivido se dá como efetivamente vivido, como sendo “agora” e, também, como *tendo sido* há pouco (*als soeben gewesen seiende*) só que não notado — *irrefletido*. Os vividos não existem apenas quando nos voltamos sobre eles, mas já existiam efetivamente se, na *reflexão imanente*, no interior da *retenção* (recordação primária), “ainda” se tem “consciência” deles como tendo sido há pouco (HUSSERL, 2006, p. 168).

Husserl diz que a consciência tem uma *forma prototípica (Urform)*, o *fluxo de vividos* é uma unidade infinita e sua forma *abrange todos os vividos de um eu puro*. *Todo* agora tem por um lado *seu horizonte do antes* que, por sua vez, não pode ser vazio, ao contrário, tem a significação de um agora passado, que capta nela um algo passado, um *vivido* passado, ou seja, todo vivido é antecedido por vividos, o passado de vividos é permanentemente preenchido; e por outro lado, todo agora tem *seu horizonte do depois*, igualmente preenchido, o agora de uma fase que cessa, se transforma num novo agora (HUSSERL, 2006, 186-7).

Um olhar de reflexão do *eu puro* sobre um vivido pode ser ampliado até onde haja nexos entre os vividos. Todavia, esse nexo *jamais* é dado num único olhar e, apesar disto, ele é apreensível intuitivamente de *certo* modo, qual seja, o “modo *da ausência de limites na progressão das intuições imanentes*” (HUSSERL, 2006, p. 188). Um vivido “notado” possui um horizonte de vividos não notados, assim como o vivido apreendido no modo da atenção possui um fundo de inatenção. Assim, o *horizonte de vividos* designa, além da temporalidade fenomenológica<sup>127</sup> em suas três dimensões, também diferenças entre novas espécies de doação.

---

<sup>127</sup> Este tema será brevemente mencionado no próximo ponto.

O *fluxo de vividos* é apreendido continuamente *como uma unidade*, donde se pode notar que se trata de uma *idéia no sentido kantiano* (HUSSERL, 2006, p. 188), não afirmada a esmo, mas como um dado absoluto e indubitável. Apesar de ser fundada numa intuição<sup>128</sup>, essa indubitabilidade não tem a mesma fonte que a do ser dos vividos, diferentemente deles, o que lhe é peculiar na ideação kantiana, a determinação adequada de seu conteúdo é inatingível, o que não lhe tira a evidência (*Einsichtigkeit*).

A *redução fenomenológica* é possível como exclusão da *tese geral da orientação natural*, e depois de efetuada, a consciência absoluta resta como um resíduo, ao qual é contra-senso atribuir realidade natural (*Realität*). *Todas as unidades reais são unidades de sentido (Einheiten des Sinnes)*. Unidades de sentido pressupõem consciência doadora de sentido (*sinngabendes*), que é absoluta. A totalidade do mundo é o mesmo que a totalidade das realidades, mas, identificá-la com a totalidade do *ser* é um contra-senso. “[...] *Uma realidade absoluta vale exatamente o mesmo tanto que um quadrado redondo [...]*” (HUSSERL, 2006, p. 128-129). Realidade e mundo são certas *unidades* do “sentido”, referidos a certos nexos da consciência pura. Quando se efetua a “redução fenomenológica”, colocam-se fora de ação todas as teses dependentes desse ser real e volta-se teoricamente para o que resta como *resíduo fenomenológico*, a saber, a *consciência pura em seu ser próprio e absoluto* constituinte da realidade. “[...] Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga (*birgt*) todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si (*in sich*) [...]” (HUSSERL, 2006, p. 117). A partir de agora se mantém o olhar tão somente para a esfera da consciência e o que é *nela* encontrado em sentido imanente. Busca-se, de um modo geral, uma evidência sobre a essência da *consciência em geral* e, de um modo particular, daquela consciência na qual se é consciente da efetividade “natural”.

Agora é lícito perguntar quais os encaminhamentos desta descrição pura que a ser operada doravante. Indica-se por ora que, como se discutiu até aqui, um dos primeiros

---

<sup>128</sup> Mais uma vez Husserl se vale apenas de alguns aspectos do pensamento kantiano. Ele assume que o *fluxo de vividos* é apreendido como uma *idéia*, no sentido de que ele é *incondicionado*, tal como o são as *idéias* em Kant. Contudo, a diferença entre ambos é que, enquanto para Kant as idéias, assim como os conceitos, não podem ser intuídas, pois esta operação cabe apenas à sensibilidade; para Husserl, ainda que de modo não adequado, o *fluxo* é apreendido sim por uma *intuição*. Essa inadequação se deve a infinitude do campo de atuação do fluxo, conforme será analisado no próximo ponto. É por esta via que Kant pode fazer a distinção entre fenômeno e coisa em si, um dos alvos da crítica husserliana que, já nas *Investigações Lógicas* fala de *intuições categoriais*.



conhecimentos essenciais adquiridos, o qual nenhuma redução consegue excluir, é o de que não só a *consciência* permanece como também há sempre um *mundo* por ela visado e, portanto, o *cogito* sempre traz consigo o seu *cogitatum* respectivo (HUSSERL, 2001, p. 65). É isso o que se conhece por *intencionalidade da consciência*, a partir dela pode-se notar que em Husserl a consciência tem um caráter bilateral de pólos inseparáveis, a saber, o *noético* e o *noemático*. A *noese* é o lado subjetivo da consciência *de* um sentido objetivo que é o *noema*.

Isto demonstra uma importante duplicidade na essência da esfera dos vividos, a saber, a distinção entre uma *orientação subjetiva* ou o *puramente subjetivo dos modos de vivido*, e outra *objetiva* ou o *conteúdo restante dos vividos*. A investigação deve se orientar ou para a *subjetividade pura* ou para aquilo que é *constituído* enquanto *objetividade* para ela.

Portanto, em função da *intencionalidade*, também devem entrar nas análises, as *cogitationes* múltiplas que formam a corrente de consciência da vida deste *eu*. A descrição *noemática*, ainda que vise ao pólo transcendente da consciência, também acaba por vislumbrar, sob certa perspectiva, o *noético*<sup>129</sup>.

### **3.3 A consciência transcendental: intencionalidade e breves incursões acerca da temporalidade**

No ponto anterior, mostrou-se como o *fluxo de vividos* é o resíduo transcendental da *epoché*, a partir da impossibilidade de exclusão do seu componente principal, a saber, o *eu puro*. Todas as esferas transcendentais podem ser suprimidas sem que isto implique o aniquilamento da possibilidade de experiências, porém, o mesmo não ocorre com o banimento do sujeito puro dos atos que constituem o fluxo.

Assim, a *redução* ganha o desígnio de *transcendental*, pois aponta para a esfera eidética da própria *consciência fenomenologicamente purificada*, ela é a única que não se pode sequer

---

<sup>129</sup> Obviamente, Husserl se vê obrigado a assumir que, nesse momento inicial, a fenomenologia abre um campo de investigação solipsista, pois ainda não há como se pensar a inclusão de outros eus na esfera transcendental. Todavia, é uma dificuldade momentânea, “[...] o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, justamente ao contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e — por aí mesmo — a uma filosofia do transcendental em geral [...]” (« [...] le développement systématique et conséquente de l’analyse égologique nous conduira peut-être, bien au contraire, à une phénoménologie de l’intersubjectivité transcendente en général.[...] ») (HUSSERL, 2001, p. 61)

pensar em colocá-la fora de circuito. Após aplicar as exclusões da redução fenomenológica, se abre para nós um campo eidético que se apresenta como um campo infinito. É inesgotável a diversidade das formas de vividos e de seus nexos eidéticos, trata-se do campo infinito *a priori* da consciência. Nem as ciências de fato, que estudam a consciência pura em suas particularizações, podem prescindir desse *a priori*.

É preciso agora analisar o modo como Husserl apresenta esse âmbito que, por um lado é tão “purificado” e, portanto, implica inúmeras “restrições”, mas por outro, ainda pode ser chamado de infinito. Por outras palavras, o que aqui se tentará investigar é: afinal, o que resta a ser descrito após a *epoché transcendental*?

A noção de *fluxo* indica o ato de fluir, trata-se de um escoamento contínuo, que traz em si a mudança, porém uma mudança que ocorre segundo a unidade de um curso. Nas “*Meditações Cartesianas*”, Husserl acrescenta ao fluxo o adjetivo *heraclitiano*, isto acusa que os estados de consciência não são objetos idênticos que poderiam ser identificáveis em conceitos fixos (HUSSERL, 2001, p. 90). Tais estados, ou os vividos, são justamente aquilo que transcorre neste *rio da consciência*, num *fluxo* que nunca retorna a si. Todavia, os vividos não são o próprio *rio*, apenas determinam o curso de seu fluir, a unidade desta determinação é a consciência transcendental<sup>130</sup>.

Cada experiência, cada vivência, se ultrapassa em direção àquilo que ela não é propriamente, mas sem o que ela não seria. Com isto e com as análises anteriores, já se sabe que enquanto *fluxo* a noção fenomenológica de consciência se ampliou — em relação à tradição — para abarcar aquilo que nela sempre se anuncia necessariamente, a saber, seu objeto. Este alargamento pode ser pensado a partir da investigação dos seguintes temas: I) Intencionalidade e momentos não intencionais da consciência; II) constituição transcendental; III) síntese universal do tempo transcendental.

A intencionalidade caracteriza a *consciência* no sentido forte e dá unidade ao *fluxo*, ela é, portanto, a *designação abrangente de estruturas fenomenológicas inteiras*. Em função disso, Husserl dirá que, a fenomenologia orientada “objetivamente” — o que de acordo com Ricoeur quer dizer uma orientação para a constituição de transcendências (RICOEUR

---

<sup>130</sup> Com isto tem-se uma boa aproximação para a compreensão do paradoxo mencionado do capítulo anterior acerca da “disparidade” entre a necessidade de vividos e a contingência de conteúdos. Conferir página 90.

in: HUSSERL, 1950, p. 282)<sup>131</sup> — tem a intencionalidade como tema geral.

É da propriedade da consciência de ser *de algo* que derivam os enigmas da teoria da razão e da metafísica (HUSSERL, 2006, p. 190). Estes enigmas se devem ao fato de que, apesar de sempre conter intencionalidade, nem todo vivido pode sofrer esta conversão ao eu que se representa, valora, etc., enfim, a esta forma de se ocupar atualmente de seu objeto correlativo. Enquanto o *cogito* se volta para o objeto puro, há um fundo de outros objetos dos quais não é intuitivamente consciente, um fundo objetivo a partir do qual o objeto percebido se realça e que constitui um campo potencial de percepção. Note-se então, que a *intencionalidade*, enquanto caracterização fundamental da consciência abriga em si, momentos *não-intencionais*<sup>132</sup>.

Por tudo isto, investigar a abrangência do conceito de intencionalidade é indispensável para o começo da fenomenologia. Contudo, antes é preciso fazer uma ressalva: dizer que existem vividos *não-intencionais* de modo algum significa que haveria algo “fora”, aquém ou “além” da intencionalidade, o que contradiria a noção de absoluto da consciência. Ao contrário, a relação entre vividos *não-intencionais* e intencionais está para aquela entre matéria (*Stoff*) e forma (*Form*), isto é, também entre eles há uma dependência mútua, embora haja uma primazia.

Conforme Husserl, em toda atividade intencional, a presentificação de quaisquer intuições claras, valorações efetuadas, atos de prazer, volição etc., nos impõe os conceitos de matéria (*Stoff*) e forma (*Form*). Se nos atemos aos vividos tais quais se mostram na reflexão imanente (como unidades de eventos temporais<sup>133</sup>), tem-se a seguinte distinção: *Hylé*

<sup>131</sup> Este comentário de Ricoeur já demonstra que os pontos I e II estão intimamente imbricados.

<sup>132</sup> Momentos estes que, quiçá, são a causa da confusão entre real e transcendental da *atitude natural*. Esta confusão se caracteriza em querer definir uma causa real para o aparecimento e encontrar nestes momentos uma justificativa, ou seja, os momentos intencionais seriam apenas uma ‘tomada de atenção’ do *cogito* aos momentos não-intencionais. Haveria então, uma *causa desconhecida, oculta*, para explicar as aparições. Mas, para Husserl, se tal *causa desconhecida* existisse, ela teria de poder, *por princípio*, ser experimentada por algum eu. Não seria uma possibilidade lógica vazia, mas uma possibilidade de essência. Esta própria percepção também só se daria por aparições e assim cairíamos num regresso *ad infinitum* (Sobre isso *vide* páginas 43 e 44). Não se trata disso, “a transcendência da coisa física é a transcendência de um ser que se constitui na consciência e que está ligado à consciência” (HUSSERL, 2006, p. 125). O exemplo utilizado primeiro capítulo (“a cor de um objeto é seu componente concreto, é inseparável do próprio objeto, portanto de sua essência, porém, quando tenho consciência *de* uma flor amarela, não tenho ‘consciência *de* amarelo”). Conferir página 23), já adiantou que estes momentos não-intencionais são os dados de sensação, nos próximos parágrafos esta noção será apenas aprofundada e ampliada.

<sup>133</sup> Ou seja, abstendo provisoriamente de considerar a consciência última, constitutiva da temporalidade dos vividos.

(ὄλη) sensual e *morphé* (μορφή) intencional. Os vividos são de dois tipos: ou *sensuais*, ou aqueles que abrigam em si a intencionalidade (HUSSERL, 2006, p. 193). Os primeiros são do gênero “conteúdos de sensação”, segundo Husserl, são os dados concretos que fazem parte dos vividos intencionais que, por sua vez, são vividos concretos mais abrangentes e dão sentido aos primeiros. “[...] o próprio vivido intencional concreto se realiza, a partir do *sensual, que nada tem de intencionalidade em si [...]*”, assim, os dados sensíveis são “[...] matéria para formações intencionais ou doações de sentido de diferentes níveis, simples (*schlichte*) ou fundados (*fundierte*) de maneira própria (HUSSERL, 2006, p.194)”.

Reiterando a noção de *fluxo*: os vividos intencionais são compreendidos como aqueles que determinam o curso no qual transcorrem os vividos *sensuais* ou momentos não intencionais da consciência. Portanto, os vividos intencionais dão sentido aos dados sensuais, porém, seriam vazios sem eles.

Ora, se “o *fluxo do ser fenomenológico tem uma camada (Schicht) material e uma camada noética*” (HUSSERL, 2006, p. 197); então, as considerações fenomenológicas sobre o material são *hilético-fenomenológicas* enquanto aquelas referentes a momentos noéticos são as *noético-fenomenológicas*. Para Husserl, mais importantes são as análises destas últimas. Sua primazia se deve ao fato de que, nos vividos, aquilo que dá a forma (*formt*) às matérias e introduz a intencionalidade, é o que explica a consciência ser *de* algo. O que dá a forma é o *momento noético (noetisches Moment)* ou ainda *noese*.

A análise noética se configura como mais importante, pois em cada vivido distinto ‘reside’ um sentido noemático que pode ser igual ao de outro vivido, a despeito disto, os vividos serão necessariamente caracterizados de modos diferentes graças aos *tipos* ou *modos intencionais*<sup>134</sup>. Ainda que se trate do mesmo correlato noemático ele aparecerá como diferente para a percepção, imaginação, recordação, etc., por mais que sejam expressos do mesmo modo. Voltando à distinção já feita entre *objeto intencional* e *objeto apreendido (erfasstes)*<sup>135</sup>, se esclarece o seguinte: se o sentido noemático for o mesmo para vividos distintos, o *objeto apreendido* será o mesmo, porém, o *objeto intencional* será diferente de

<sup>134</sup> Ao longo deste trabalho, em vários momentos já foi mencionado o que seriam os *tipos de intencionalidade*, trata-se dos chamados modos de consciência, tais como, percepção, memória, imaginação, judicativo, etc. Este trecho remete mais uma vez a indiferença dos conteúdos para determinação dos aparecimentos, de acordo com a discussão anteriormente feita (*Vide*, nota 19, página 21 e nota 92, página 76)

<sup>135</sup> *Vide* primeiro capítulo página 23.

acordo com o tipo intencional que lhe dá sentido. O que aparece é caracterizado ora como “efetividade em carne e osso”, ora como ficto, como recordação, etc. Esses são caracteres inseparáveis dos atos, lhes pertencem necessariamente em correlação com as respectivas espécies de vividos noéticos. Tais caracteres não são contingentes, mas regulados por leis de essência (HUSSERL, 2006, p. 210).

Todo vivido intencional é noético, ele guarda (*bergen*) em si algo como um “sentido” e, às vezes, um sentido múltiplo. Além disto, ele efetua outras operações baseadas nestas doações que são, igualmente, “plenas de sentido” (*sinnvolle*). O *eu puro* direciona o olhar para o objeto “visado” (*gemeinten*), o apreende, o conserva, enquanto o olhar se dirige para outros objetos que entram no visado. Essas operações, assim como as de explicitar, relacionar, abarcar, crer, supor, etc., são exemplos de momentos noéticos.

Com estas análises já se demonstrou exhaustivamente que “a estrutura mais geral que, enquanto forma, abrange todos os casos particulares, é designada por nosso esquema geral *ego-cogito-cogitatum*” (HUSSERL, 2001, p. 91) <sup>136</sup>. Se a descrição se ativer fielmente ao objeto tal qual ele se dá, se poderá dizer que, como toda percepção é de seu objeto, logo, a todo componente ressaltado no objeto, corresponde um componente real da percepção. Todavia, a unidade real de vivido dos componentes *hiléticos* e *noéticos* é totalmente diferente da unidade das partes componentes do noema e, também, da unidade de todos os componentes reais do vivido com aquilo que neles vem à consciência como noema. As funções *noéticas* operam *constituições transcendentais* com base nos vividos materiais fornecendo dados evidentes, mas tais constituições são totalmente diferentes dos constituintes reais do vivido (HUSSERL, 2006, p. 225). Qualquer alteração no conteúdo hilético da percepção, ou suprime a consciência perceptiva, ou aquilo que aparece é “outro”. Enquanto “unidade” e “multiplicidade” pertencem a esferas distintas e *tudo que é hilético* é componente real do vivido concreto, aquilo que nele “se perfila” como múltiplo entra no noema. Mas, lembre-se: as matérias são animadas por *momentos noéticos*, donde não somente os *momentos hiléticos*, mas também as apreensões que os animam fazem parte da composição “real” do vivido. Dado que, todo objeto concebível pertence aos tipos

---

<sup>136</sup> « La structure la plus général qui, en tant que forme, embrasse tous les cas particulier, est désignée par notre schéma général *ego-cogito-cogitatum*. »

de intencionalidade, é preciso analisar agora, a intencionalidade enquanto *constituição*<sup>137</sup>.

Husserl conclui que nenhuma realidade<sup>138</sup> existe sem uma *doação de sentido* (*Sinngebung*). Destaca-se agora “[...] o lado positivo da atitude transcendental: a redução é o inverso da constituição: *Sinngebung* e *Konstitution* são rigorosamente sinônimos” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p 183)<sup>139</sup>. As *noeses* se entrelaçam em contínuos e sínteses de multiplicidade de unidade (*mannigfaltig-einheitlichen*) e produzem consciência (*Gegenständlichkeit*) de algo dando coerência à unidade da objetividade que se anuncia determinada. Os modos intencionais se particularizam em estruturas *noemato-noéticas*, as determinações podem ser de vários tipos e delas surgem duas *entidades* radicalmente diferentes: as *reais* e as *categoriais*. Tal diferenciação aponta para outra que será fundamentalmente importante nos textos tardios de Husserl, a saber, a diferença entre atividade e passividade do *eu*<sup>140</sup>. Segundo ele, as *entidades categoriais* “[...] provém de ‘operações’ e de uma atividade do eu que as elabora e as constrói passo a passo [...]” enquanto as *reais* “[...] mostram que têm sua origem nas operações de uma síntese puramente passiva [...]” (HUSSERL, 2001, p. 92)<sup>141</sup>.

A multiplicidade dos atos intencionais que apreendem um mesmo objeto esclarece esta diferença. A consciência unifica mediante o que Husserl chama de uma “função”, os próprios vividos e suas noeses prescrevem eideticamente as multiplicidades de consciência. Todavia, a própria consciência, pensada sob esta perspectiva da constituição das objetividades, nunca mostra identidade. No noemático têm-se as unidades e no noético as multiplicidades constituintes (HUSSERL, 2006, p. 228). Há um paralelismo entre a unidade do objeto noemático ‘visado’ de tal ou tal modo e as configurações constituintes da consciência. Os inúmeros perfis de uma percepção compõem sua unidade, já a

<sup>137</sup> Sobre isto, conferir Fragata: “[...] se pela ‘epoché’ o objeto se reduz à subjetividade transcendental, ficando compreendido no âmbito da consciência, esta mesma redução, porque não desfaz a alteridade sujeito-objeto, implica uma constituição do objeto a torná-lo uma espécie de transcendência na imanência [...]” (FRAGATA, 1959, p. 148).

<sup>138</sup> Apenas para dissipar qualquer mal entendido, neste momento do texto, no qual Husserl fala de *realidade* ele se refere ao mundo e a própria realidade enquanto *unidades de sentido* (HUSSERL, 2006, p. 129). Sobre isto, já se mencionou rapidamente no ponto anterior.

<sup>139</sup> « [...] le côté positif de l’attitude transcendante : la réduction est l’envers de la constitution : *Sinngebung* et *Konstitution* sont rigoureusement synonymes. »

<sup>140</sup> A passividade na constituição será posteriormente chamada de *intencionalidade operante*, todavia, nos textos aqui utilizados ela ainda não aparece com o mesmo vigor com o qual Husserl tratará o tema em outras obras. Essa diferença, tal como se expõe aqui, é encontrada nas “*Meditações Cartesianas*”.

<sup>141</sup> « [...] provient d’ ‘operations’ et d’une activité du moi qui les élabore et les consturuit pas à pas » « [...] montrent qu’elles ont leur origine dans les opérations d’une synthèse purement passive. »

consciência deste objeto não é idêntica nos diferentes intervalos de sua duração imanente, ela é apenas interligada (*verbundenen*), unida (*einiges*) na sua continuidade.

Logo, se os momentos noéticos são os doadores de sentido — o que elucida a atividade de constituição da consciência —, por outro lado, eles são múltiplos. Contudo, esta multiplicidade converge para unidade de um objeto (o correspondente noemático). De um mesmo objeto temos ora consciência perceptiva, ora mnemônica, ora judicativa e assim por diante. Esta unidade, dada pelos momentos *hiléticos-noemáticos*, também é uma constituição de sentido, contudo, uma constituição passiva, ou ainda, uma síntese passiva.

É preciso atentar para a diferença entre vividos noéticos concretos, os vividos com seus momentos hiléticos; e as noeses puras, como meros complexos de momentos noéticos (HUSSERL, 2006, p. 228). Há uma diferença também entre noema pleno e “objeto que aparece como tal”. O ‘objeto’ e seus ‘predicados’ são unidades contrapostas aos vividos de consciência constitutivos das multiplicidades (noeses concretas). Os predicados também são unidades de multiplicidades noemáticas. A cor, por exemplo, é uma unidade contraposta às multiplicidades noéticas e aos caracteres de apreensão noéticos. Todavia, os paralelos noemáticos correspondem a todas as mudanças desses caracteres, não na “própria cor”, que é a mesma, mas no seu modo cambiante de se dar na sua “orientação em relação a mim”. “Assim, nas ‘caracterizações’ noemáticas se espelham em geral caracterizações noéticas” (HUSSERL, 2006, p. 229).

As intencionalidades em noese e noema se constroem umas sobre as outras. Temos presentificações e modificações de presentificações e também, presentificações de segundo e terceiro nível eidético e assim por diante. Como quando recordamos de algo e nessa recordação temos outra recordação ou quando nos lembramos de uma recordação já vivida. O mesmo pode ocorrer na imaginação. Pode haver também misturas entre presentificações originárias e de outros níveis.

Em todos os casos, os objetos noemáticos são unidades trazidas à consciência no vivido, mas transcendentem em relação a ele (HUSSERL, 2006, p. 234). Se os noemas são de espécies de representações distintas, percepções, recordações, representações, etc., algo tem de ser descrito somente pelas expressões objetivas (*objektiven*). Em contraposição à identidade do aparecer “objetivo”, restam os diferentes modos de doação. Os caracteres do

“objeto enquanto tal”, na sua unidade, nos diversos modos, constituem o direcionamento para o correlato noemático e não para o vivido e sua composição real (*reellen*). Eles expressam os modos nos quais aquilo que é conscientizado se dá, mas não os “modos de consciência”, no sentido noético. São caracteres “ideais” (*ideellen*) e não “reais” (*reellen*) (HUSSERL, 2006, p. 230).

É em função disto que a ἐποχή “transcendental” pratica a *redução* em relação à realidade, mas conserva os noemas e sua unidade e o modo como se é consciente do real. Ela e a *pura esfera de vividos* são chamadas “*transcendentais*”, pois, encontramos esta esfera absoluta de matérias e formas noéticas. Estas se entrelaçam em necessidade eidética imanente implicando o *ter consciência de* algo, determinado e determinável, contrário à consciência que, por sua vez é algo outro, irreal, transcendente<sup>142</sup>. O domínio dos vividos é independente do mundo não precisa dele para sua existência (*Existenz*) (HUSSERL, 2006, p. 118-9).

Todavia, todos estes problemas anteriormente mencionados acerca da constituição não são, segundo Husserl, os mais radicais<sup>143</sup>:

O “absoluto” transcendental, que nos preparamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais (*Urquelle*) num absoluto último e verdadeiro (HUSSERL, 2006, p. 185).

A consciência objetiva é um dos guias na pesquisa de ordem constitutiva. Contudo, além dela, é preciso investigar também, a estrutura dos objetos puramente subjetivos e dos estados vividos imanentes, a saber, os objetos da consciência interna do tempo que também têm sua constituição própria. Os problemas de ordem constitutiva considerados *individualmente* remetem as objetividades, a síntese que nos fornece mundo a todo o momento, já quando considerados *universalmente* concernem ao *eu* na universalidade de seu ser e de sua vida (HUSSERL, 2001, p. 94-95). Segundo Husserl, o tempo “[...] se

---

<sup>142</sup> Lembre-se aqui o que já foi dito, a saber, que esta transcendência da consciência é um novo tipo de transcendência, não constituída: uma *transcendência na imanência* (Vide página 93).

<sup>143</sup> Aliás, segundo Ricoeur, mesmo o problema da temporalidade, tal como Husserl o expõe em “Idéias I” é “apenas uma exposição sumária do problema da proto-constituição e da constituição do ego”, ou seja, da tentativa de resolver a dificuldade de como pode “um ‘ver’ que tem por objeto a atividade constituinte” não ser, por sua vez, constituído? (HUSSERL, 1950, p. 185). Trata-se de uma dificuldade da fenomenologia husserliana que não será tratada neste trabalho. O problema no tempo é brevemente esboçado aqui apenas na medida em que ele é fundamental a descrição da consciência.



constitui a si mesmo numa gênese contínua, passiva e absolutamente universal, que, por essência, se estende a todo dado novo.” (HUSSERL, 2001, p. 137)<sup>144</sup>.

É somente a título de método de investigação, que as análises da *consciência transcendental* podem ignorar o problema da *temporalidade*, e isso é acusado pela própria designação husserliana da consciência enquanto *fluxo de vividos*. Cedo ou tarde, o fenomenólogo tem de se haver com o problema da unidade desse *fluxo* no seu escoar, essa unidade é temporal. Além do sentido de originário enquanto *presença* que figurava até o momento, surge também o sentido temporal<sup>145</sup>, pois, quando captado reflexivamente, o sentido da intencionalidade é tempo (HUSSERL, 2006, p. 189-90).

Há dois lados da constituição do *ego* por si mesmo. Quando dirigimos o olhar para a corrente de vividos do *cogito*, tem-se que a unidade é dada pelos momentos hiléticos-noemáticos. Todavia, “o *ego* não se apreende a si mesmo unicamente como corrente de vida, mas como *eu*, eu que vive isto ou aquilo, eu *idêntico* que vive tal ou tal outro *cogito*” (HUSSERL, 2001, p. 114)<sup>146</sup>. Assim, para além da unidade objetiva, há uma unidade, ou como chama Husserl, uma “segunda espécie de polarização”, que faz com que todas as *cogitationes*, todos os pólos objetivos sejam de um *eu* idêntico (HUSSERL, 2001, p. 115).

O vivido individual pode ter um começo e um fim, o *fluxo* não. “Todo vivido como ser temporal é vivido de seu eu puro”, o eu sempre pode dirigir seu olhar para esse vivido e o apreender como existente ou como durando no tempo fenomenológico. Ele pode também olhar para o *modo de doação* temporal e reconhecer com evidência que todo vivido duradouro se constitui num *fluxo* contínuo de modos de doação, como unidade do processo ou da duração. Inclusive, o modo pelo qual o próprio vivido temporal se dá é também um vivido de espécie e dimensão novas. A todo “agora” pode se acrescentar em continuidade necessária um novo e sempre mais um novo agora, paralelamente a isso, todo agora atual

---

<sup>144</sup> « [...] se constitue lui-même dans une genèse continuelle, passive et absolument universelle, qui, par essence, s’étend à toute donnée nouvelle. »

<sup>145</sup> O qual incluirá também as *ausências*. Tal inclusão demonstra porque a fé dogmática no caráter da *presença* do mundo é dos problemas fundamentais da *tese da atitude natural* (Vide o primeiro capítulo deste trabalho). Ela desconsidera completamente o caráter temporal do *fluxo de vividos* da consciência, pleno de vivências que se constituem com uma “certa distância” do eu que as vivência, tal distância é temporal e remete aquilo que pode ser intencionado ao modo da *ausência*, de acordo com o que será explicado na seqüência acerca das *retenções*.

<sup>146</sup> « L’*ego* ne se saisit pas soi-même uniquement comme courant de vie, mais comme *moi*, moi qui vit ceci ou cela, moi *identique* qui vit tel ou tel autre *cogito*. »

se transforma num “ainda há pouco” que, por sua vez, continua em novos “ainda há pouco”. E assim sucede para todo agora novamente acrescentado. Há sempre um novo conteúdo, a cada impressão atual, a cada agora, se junta uma nova impressão que corresponde há um novo ponto contínuo de duração, a impressão se altera em retenção, a retenção em retenção modificada, etc. (HUSSERL, 2006, p. 186).

Conforme Husserl, toda percepção está necessariamente entrelaçada a uma *recordação primeira*, à *retenção*. Há a pura simples modificação reprodutiva e a pura e simples presentificação. A presentificação remete à percepção, já a recordação de algo que passou implica o “ter percebido”, neste caso, a percepção que lhe corresponde é trazida na recordação, mas, não como contida nela. A recordação é modificação da percepção. O que é passado se dá a si mesmo como “tendo sido presente”, como modificação do presente, este, enquanto não modificado, é o “originário”, o “presente em carne e osso” da percepção (HUSSERL, 2006, p. 230). Por outro lado, há a modificação imagética. Ela presentifica numa imagem, que pode ser algo que aparece originariamente, por exemplo, uma imagem pintada (não de uma pintura), ou algo que aparece reprodutivamente, como quando temos representações de imagem na recordação ou na livre imaginação.

Nossa vivência imediata se torna objeto da reflexão posterior e contém o mesmo objeto. Isto que é um verdadeiro agora permanece como passado e constitui um ponto temporal objetivo (HUSSERL, 2000, p. 91). Em função desta unidade é possível saber se objeto passa ou dura. A visada ultrapassa o agora, retendo intencionalmente aquilo que não é mais, assim tem-se, como dado evidente, uma porção do passado. Entretanto, há uma distinção entre o objeto que é ou foi, permanece ou muda e o fenômeno do presente ou do passado, da duração ou da mudança.

O *fluxo de vividos* é o componente real do ego e a “temporalidade” exprime uma *forma necessária de vinculação entre vividos*. Todo vivido efetivo perdura numa duração que lhe ordena num contínuo infindo e *preenchido* de durações. O horizonte temporal do vivido é preenchido infinitamente em todos os lados, ou seja, ele pertence a um único “*fluxo de vivido*”. Todavia, Husserl faz uma ressalva: o *tempo fenomenológico*, a forma de unidade de todos vividos *num* fluxo de vivido (o de *um* eu puro), é diferente do *tempo “objetivo”* (*objektiven*) ou *cósmico*. Este último também é excluído da consciência pela *redução*. O tempo inerente à essência do vivido, como seus modos de doação do agora, do antes, do

depois, do simultâneo do subsequente, etc.; não pode ser medido pelo tempo do relógio ou por qualquer meio físico. O tempo cósmico pertence ao fenomenológico, mas não sob o mesmo gênero eidético, o tempo cósmico se anuncia no fenomenológico (HUSSERL, 2006, 184).

O *fluxo de vividos* é uma unidade infinita e sua forma *abrange todos os vividos de um eu puro*. Conforme Husserl, *todo agora* tem por um lado *seu horizonte do antes* que, por sua vez, não pode ser vazio, ao contrário, tem a significação de um agora passado, que capta nela um algo, um *vivido* passado. Assim, todo vivido é antecedido por vividos, o passado de vividos é permanentemente preenchido. Por outro lado, todo agora tem *seu horizonte do depois* igualmente preenchido, mesmo que o agora seja de uma fase final que cessa, ele se transforma num novo agora (HUSSERL, 2006, p. 186-7).

Todo *agora* possui um horizonte de vividos que, igualmente, têm a forma do “*agora*”, estes constituem o *agora* de consciência completo e originário, único horizonte de originariedade (*Originaritäts-horizont*) do *eu puro*. Este horizonte passa como unidade aos modos do passado. Todo *antes* nada mais é do que um *agora modificado*. Ele implica um horizonte infindo e abrangente de todo agora modificado do qual o *agora passado*, ou foi simultâneo, ou é “o seu *antes*”. Para descrever completamente o campo do tempo fenomenológico do *eu puro* é preciso medir os dois extremos segundo as *três* dimensões, do antes, do depois e do simultâneo.

*Um único eu puro e um único fluxo* de vividos preenchido em todas as três dimensões, essencialmente conexo nesse preenchimento (*zusammenhängender*) e requerendo de si mesmo (*sich fordernder*) continuidade de conteúdo — são correlatos necessários (HUSSERL, 2006, p.187).

A *unidade da consciência imanente do tempo* abrange todos os vividos num único *fluxo* e que vincula uma consciência *de* a outra. Qualquer vivido é uma unidade e se estende pela contínua consciência “originária” do tempo. Os vividos se constituem como *um único* fluxo do tempo, membros de *um único* tempo fenomenológico.

Apesar das análises anteriores, acerca das constituições objetivas, terem ignorado o problema do tempo, dele se falou indiretamente, na medida em que o tema foram as sínteses do *próprio tempo* fenomenológico concretamente preenchido. Enfim, as puras e

simples sínteses de vividos são unidades que duram transcorrendo no preenchimento temporal que é o *fluxo de vividos*.

## 4 A relação entre *natural* e *transcendental*: o caminho de volta

### 4.1 A corporeidade

O *eu puro* é dado imediatamente com a consciência reduzida. Entretanto, esta mesma *redução* do mundo natural à consciência absoluta faz aparecer nexos de fatos (*faktische*) ordenados entre os *vividos da consciência*. Como correlato disso, tem-se um mundo *morfologicamente ordenado* na esfera da intuição empírica, para o qual pode haver ciências que o classifiquem e descrevam. Esta *racionalidade* realizada pelo fato não é mesma requerida pela essência, por isto, para Husserl, é admirável a teleologia que está contida em tudo (HUSSERL, 2006, p. 133). Como exemplo de uma teleologia dada no mundo empírico tem-se o desenvolvimento fático da série dos organismos até o ser humano.

Todavia, a fenomenologia não pretende ser uma investigação sistemática de todas as teleologias, antes disso, a passagem à consciência pura induz a perguntar pelo fundamento da facticidade da consciência constituinte correspondente a elas<sup>147</sup>. O questionamento não visa explicar o fato simplesmente e sim a fonte de possibilidades e efetividades de valor crescentes ao infinito (HUSSERL, 2006, p. 134).

No capítulo anterior já foi desenvolvido o tema da constituição das objetividades. Tais investigações importam na medida em que visam atos que doam os objetos autêntica e/ou inautenticamente, inclusive, o objeto da ciência objetiva, o ser real espaço-temporal. Contudo, para além da investigação da constituição, a pergunta por este “fundamento da facticidade da consciência constituinte”, trata-se de uma investigação acerca do estatuto da relação entre o âmbito natural e transcendental.

---

<sup>147</sup> Tudo isto Husserl nos apresenta no § 58 de “Idéias I”, com o intuito de demonstrar porque a transcendência de Deus deve colocada fora de circuito, pois, ao contrário do *eu puro*, ela somente chega ao conhecimento de modo mediado, no pólo oposto da transcendência do mundo. Segundo Husserl, um Deus apontado como fundamento seria transcendente em relação ao mundo e à consciência absoluta, seria então um outro tipo de absoluto diferente da consciência e um outro tipo de transcendente diferente do mundo. Por todos estes contra-sensos, a *redução* se estende também a ele. Todavia, este parágrafo é importante aqui, na medida em que permite compreender, além da necessidade de neutralização de um fundamento transcendente, também, a teleologia que faz com que este *eu puro* se reconheça a partir de um *eu humano*.

O viés, aparentemente, mais explícito para se pensar tal relação é o da concreção do *eu transcendental*. Com efeito, Husserl dirá nas “*Meditações Cartesianas*”:

Através de todos os dados singulares da experiência interna real e possível — embora não sejam absolutamente certos no detalhe —, estende-se uma *estrutura universal e apodíctica da experiência do eu*, como, por exemplo, a forma temporal imanente da corrente de consciência. Em virtude dessa estrutura — e este é um dos seus caracteres próprios —, o *eu* possui um esquema apodíctico de si mesmo, esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como o *eu concreto*, existente com um conteúdo individual de estados de vividos, de faculdades e de tendências, portanto, como um objeto de experiência, acessível a uma experiência interna possível, que pode ser ampliada e enriquecida infinitamente (HUSSERL, 2001, p. 58-59)<sup>148</sup>.

Esta concreção do *ego puro* se manifesta, mormente, no seu aparecimento enquanto *organismo*. O em si absoluto abre mão de sua “transcendência imanente” e assume o caráter de mera transcendência, o que só é possível por participar de algum modo da transcendência da natureza material (o sentido primeiro e originário de transcendência). Por isto, Husserl questiona: O que dizer a respeito das *realidades dotadas de alma*? Qual o estatuto de sua alma (*Seele*) e de seus *vividos anímicos* (*seelischen*)? Levando-se em conta que o mundo é também psicofísico e nele se incluem os *fluxos* de consciência ligados a corpos animados (*beseelten*); como conciliar a consciência enquanto o *absoluto*, no qual se constitui todo transcendente, e enquanto um *evento real* (*reales*) *subordinado no interior deste mundo*? (HUSSERL, 2006, p. 125)

Segundo Husserl, toda percepção transcendente como esta permite duas orientações: a *psicológica* e a *fenomenológica*. Esta última “[...] refletindo e pondo fora de circuito as teses transcendentais, se volta para a consciência pura absoluta e então depara com a apercepção do estado de um vivido absoluto” (HUSSERL, 2006, p. 126). Todavia, é preciso notar que o vivido puro está contido no vivido apercebido psicologicamente, ainda que permaneça com sua essência própria, ele toma a forma de um estado e assume a referência intencional ao eu humano e à corporeidade humana (HUSSERL, 2006, p. 127).

<sup>148</sup> « A travers toutes les données singulières le l’expérience interne réelle et possible — quoiqu’elles ne soient pas absolument certaines dans le détail — s’étend une *structure universelle et apodictique de l’expérience du moi*, ainsi, par expemplo, la forme empoirelle immanente du courant de conscience. En vertu de cette structure, — et c’est un de ses caractères propres, — le moi possède de lui-même un schéma apodictique, schéma indéterminé qui le fait apparaître à lui-même comme moi concret, existant avec un contenu individuel, donc comme un objet d’expéience, accessible à une expèrience interne possible, qui peut être élargie et enrichji à l’infini. »

Enquanto a orientação fenomenológica parte do estado nele mesmo antes de qualquer determinação, a orientação psicológica, por sua vez, parte da determinação atualizada.

A questão agora é de saber como é possível à orientação fenomenológica se ocupar com a atualização sem sucumbir à psicologia empírica. Já se pode perceber que há na fenomenologia husserliana uma relação entre estas duas esferas, haja visto que é o vivido puro que se atualiza no estado de um eu humano e somente dada esta atualização, alguém (isto é, um eu determinado, como o do fenomenólogo que empreende o método fenomenológico) pode aceder ao absoluto *fluxo* de vividos da consciência. Aparece então uma antropologia curiosa: aparentemente, a fenomenologia transcendental não deveria se ocupar da realização da consciência enquanto unidade psicofísica e, a despeito disto, é justamente este eu psicofísico que realiza a investigação transcendental.

Husserl assume que a consciência só se torna humana e animal por sua referência empírica ao corpo<sup>149</sup>, pelo qual ela obtém um lugar no espaço físico e no tempo da natureza (HUSSERL, 2006, p. 125). Esta “encarnação” se dá a partir de uma ‘vinculação’, de uma realização (*Realisierung*) da consciência e é apreendida por uma ‘*apercepção*’ (*Apperzeption*). Ela não ameaça o *idealismo transcendental* husserliano, como poderia parecer, pois, não se trata de uma recaída a um realismo, a um objetivismo, ou ainda em qualquer projeto de compreender a consciência enquanto uma parcela psicofísica da realidade. Mais uma vez, tal compreensão é um equívoco que só poderia ser cometido por uma orientação ingênua. Como já mencionado, é somente na *atitude natural* que se compreende a natureza como uma parte radicalmente separada da consciência. Foi isso que fez Descartes, por exemplo, ao separar a *res cogitans* da *res extensa*, em função de tal cisão, sofreu muitas acusações e teve bastante trabalho em explicar como a *substância pensante* se relaciona com o seu corpo que, de acordo com sua teoria, lhe é essencialmente

---

<sup>149</sup> Merleau-Ponty, ao menos neste aspecto, parece concordar com Husserl. Em “*O olho e o espírito*” ele diz que “um corpo humano aí está quando, entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e mão, faz-se uma espécie de cruzamento, quando se acende a centelha do senciante-sensível [...]”, sendo que linhas acima ele havia afirmado que “[...] esse corpo que se não refletisse, que se não sentisse, não seria um corpo de um homem, e não haveria humanidade” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 279). Também para Husserl: o transcendental, sem o natural, mais especificamente, sem o material, não explica o humano. Contudo, é provável que a diferença entre estes dois filósofos seja a de que, em certos momentos, as investigações husserlianas dão à impressão de não buscar o humano, mas sim o sentido para além, inclusive, da própria humanidade. Caberia uma investigação do humano a uma psicologia eidética descritiva, que é apenas um passo, ainda que muito familiar, da fenomenologia transcendental.

diferente<sup>150</sup>.

Já para Husserl, “[...] o corpo próprio aparece enquanto uma coisa de um tipo particular, de sorte que não é possível o dispor na natureza enquanto uma parte da natureza como todas as outras” (HUSSERL, 1996, p. 222-223)<sup>151</sup>. Como afirma Moura: “[...] se é verdade que o *ego* não é o homem, não é uma parte do mundo, é verdade também que o eu natural é um eu transcendental que se desconhece como tal [...]” (MOURA, 2006, p. 39). Acrescente-se a isso que perguntar-se pela relação entre o *eu transcendental* e o corpo constitui um questionamento natural quando parte de uma dualidade entre natureza e espírito. Sendo assim, cabe investigar como se dá este momento em que o *eu transcendental* se *descobre*. Aliás, este é um termo conveniente: trata-se, justamente, de uma verdadeira descoberta no sentido de tirar de alguma coisa aquilo que a encobre. Ao que parece, é isto mesmo que ocorre, ou seja, o *eu natural* o tempo todo encobre o *eu transcendental*, fazendo inclusive com que o homem se enrede em todas as dificuldades da *atitude natural*. O problema desta atitude está em pensar esta dinâmica apenas pela via do eu psicofísico, com isto ela sempre tende a compreender a consciência como um domínio interior e/ou simultaneamente cindido do corpo. O que esta orientação não se dá conta é de que, neste jogo de encobrimento, aquilo que encobre (o eu natural, psicológico, etc.) não é algo separado, absolutamente diferente ou quiçá independente em relação aquilo que é encoberto (o *eu transcendental*), contrariamente a isso, há entre ambos uma “associação”. Se para Husserl um dos problemas da *atitude natural* está em separar consciência e mundo e, dado que nesta separação o corpo “ficou ao lado” do mundo, então, para não ser alvo das próprias acusações ele deverá demonstrar como consciência e corpo se co-pertencem.

Este encobrimento (esta confusão entre *eu natural* e *eu transcendental*) não pode, de modo algum, indicar qualquer corrupção da *pureza* do âmbito transcendental. Para Husserl, não importa em que consiste esta apercepção, estes entrelaçamentos aperceptivos não mudam a essência própria da consciência que, por mais que se manifeste no seu referimento psicofísico, nada acolhe de estranho a sua essência. O ser corpóreo aparece por perfis ao passo que a consciência, ainda que apercebida naturalmente, jamais se torna algo que

---

<sup>150</sup> Mais uma vez, podemos testemunhar a *atitude natural* se enredando em problemas criados por ela mesma a partir de seus pressupostos.

<sup>151</sup> « [...] le corps propre apparaît en tant qu’une chose d’un type particulier, de sorte qu’il n’est pas possible de le ranger dans la nature en tant qu’une partie de la nature comme toutes les autres. »



assim aparece. Ela permanece o que é, a saber, de essência absoluta, embora, neste caso, não seja apreendida nessa essência (*Diesheit*), mas sim “como algo”. Constitui-se um tipo próprio de *transcendência*: isto que aparece agora é um estado de consciência (*Zuständlichkeit*) de um sujeito pessoal, idêntico e real que anuncia suas propriedades reais e individuais neste estado; sujeito real que a consciência apreende na sua unidade com o corpo que aparece.

A unidade psicofísica se constitui na *forma da aparição* (HUSSERL, 2006, p. 126) e o *eu psicofísico* se integra à natureza graças ao seu *corpo* (HUSSERL, 2001, p. 161). Este corpo, por sua vez, não é uma coisa material como outra qualquer, além de todas as qualidades sensíveis atribuídas aos corpos, ele é dotado da capacidade de sentir os demais corpos e também de se sentir tocado por eles. O comum exemplo das mãos que se tocam é bastante esclarecedor: a minha mão direita ao tocar a esquerda, ao mesmo tempo em que é o sujeito do ato de tocar, também é o objeto tocado pela outra mão e, não só isso, ela se sente tocada, percebe essa espécie de “passividade”. O mesmo ocorre para a mão esquerda. Assim, o diferencial do corpo humano é ser dotado da capacidade de perceber os demais corpos e, além disto, de se reconhecer como um corpo percebido. No segundo tomo de “*Idéias*”, onde esse assunto é melhor desenvolvido, encontra-se a seguinte descrição:

O corpo próprio se constitui, por conseguinte, originariamente de um modo duplo: de um lado, é coisa física, *matéria*, tem sua extensão na qual entram suas propriedades reais, a coloração, a lisura, a dureza, o calor e todas as outras propriedades materiais do mesmo gênero; de outro lado, encontro nele, *sinto* “sobre” ele e “nele”: o calor das costas da mão, o frio nos pés, as sensações de contato na ponta dos dedos (HUSSERL, p. 208, 1996).<sup>152</sup>

Além destes distintivos, esse corpo que apreendo como meu é, também, o único dentre os demais corpos, de que disponho de acordo com minha vontade, e o único objeto que não posso perceber por inteiro, já que aos demais posso vislumbrar pela liberdade de meu movimento (HUSSERL, 1996, p. 224). Estando o meu corpo à minha disposição, é nele que me reconheço, ele é o lugar de minhas possibilidades, de meu *eu posso*, ele é o centro de minha orientação, enquanto todas as demais coisas estão “*af*”, o meu corpo é sempre

---

<sup>152</sup> « Le corps propre se constitue donc originellement sur un mode double : d’une part, il est chose physique, *matière*, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réelles, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d’autre part, je trouve en lui et je *ressens* ‘sur’ lui et ‘en’ lui : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts. »

“*aqui*”.

Em função destas exclusividades Husserl faz uma distinção conceitual que não existe na língua portuguesa, a saber, a distinção entre *Körper* e *Leib*. Sendo o primeiro utilizado para designar os corpos em geral e o segundo o meu corpo, o único que é “precisamente corpo *orgânico*” (HUSSERL, 2001, p. 159).

Em outros textos, tais como “*A terra não se move*” (1934) <sup>153</sup>, encontraremos também a designação *minha carne*. Nesta obra, Husserl dá continuidade às investigações de “*Idéias II*”, afirmando o papel constitutivo de meu corpo, ou de minha *carne*. É em relação a ela que os demais corpos se movem, embora esta sensação de escoamento independa de seu movimento próprio. Os outros corpos se escoam sobre mim e apreendo esse movimento de modo *kinestésico*. Todavia, o movimento dos corpos materiais não se dá a partir de um *eu me movo*, esta é, mais uma vez, uma característica exclusiva da minha *carne* e, como veremos no próximo ponto, “das carnes dos outros” que também “são carnes na forma do ‘eu me movo’ onde o eu é um ‘outro eu’ para o qual minha carne é um corpo [...]” (HUSSERL, 1989, p. 18) <sup>154</sup>.

A minha *carne* me orienta no mundo, tanto quando estou em movimento, quanto quando estou em repouso. Segundo Husserl, ela é o fundamento relativo do repouso e do movimento de tudo o que é externo, ou seja, de tudo “o que não é a carne ela mesma” (HUSSERL, 1989, p. 37). Cada órgão tem o seu “sistema *kinestésico*”, sendo a *kinestese* “[...] a unidade da receptividade: pelas *kinesteses*, os dados sensoriais se unificam em um único campo” (HOUSSET, 2000, p. 260) <sup>155</sup>. Percebo os corpos no mundo, pois sou eu mesmo dotado de um ser corpóreo, e isso é válido não apenas para o movimento e repouso; é através de minha *carne* que se constitui para mim toda unidade de percepção. Com efeito, ela é dotada de membros, estes por sua vez, também são *órgãos* e possuem seu próprio sistema *kinestésico* ao qual se liga cada campo de percepção (a visão, o tato, etc.). “Assim, a aparição da coisa física e a apreensão de minha carne são indissociáveis uma da

<sup>153</sup> As análises que agora serão feitas, já foram anteriormente adiantadas. Conferir página 38 e seguintes.

<sup>154</sup> « Les chais des autres » [...] « sont des chair dans la forme du ‘je meus’ où le je est un ‘autre je’ pour lequel ma chair est un corps [...] ».

<sup>155</sup> « [...] l’unité de la réceptivité : par les kinesthèses, les données sensorielles s’unifient en un unique champ. »

outra [...]” (HOUSSET, 2000, p. 200) <sup>156</sup>.

Para esta madura fenomenologia husserliana, no âmbito da concreção, há uma íntima relação entre natureza, historicidade e ego. Esta intimidade, além de tentar esclarecer o vínculo entre o *transcendental* e o *natural*, também manifesta e desenvolve aquela admirável teleologia mencionada em “*Idéias I*”, da qual se falou no início deste subcapítulo. Husserl considera uma “absurdidade” pensar a história da humanidade “[...] como um evento terrestre evidentemente contingente” <sup>157</sup>, para ele, tudo se refere a esta historicidade da constituição transcendental, inseparável do ego e “[...] tudo o que é novamente descoberto como uma possibilidade do mundo está ligado ao sentido de ser já pronto” <sup>158</sup> (HUSSERL, 1989, p. 26).

Se antes, o primeiro passo da *epoché fenomenológica* — qual seja, o da colocação entre parênteses do mundo — poderia parecer uma decisão arbitrária, agora, ele é imensamente corroborado. Não que a redução se inicie meramente como um teste que agora se confirma, ao contrário, ela é uma decisão rigorosamente fundamentada desde o princípio, tal como já se demonstrou no início deste trabalho. Todavia, com esta teleologia necessária dos nexos empíricos, encontrada e descrita na manifestação carnal do *ego* e, além disso, sabendo, graças às descrições do fluxo de consciência, que o transcendente é sempre determinado progressivamente; confirma-se a necessidade em neutralizar o juízo acerca da existência do mundo. Ora, diz Husserl, se admitimos que a consciência seja tal que seu sujeito pode efetuar todos os nexos empíricos numa regulação tão adequada que nada falte do que possa ser exigido para a aparição de um mundo em sua unidade e para seu conhecimento teórico racional (e ela é, afinal se *apercebe* num corpo, que como já vimos é a tal condição requerida) “[...] perguntamos então: é ainda *pensável*, e não antes um contra-senso, que o mundo transcendente correspondente *não* exista?” (HUSSERL, 2006, p. 115).

---

<sup>156</sup> « Ainsi, l'apparition de la chose physique et l'appréhension de ma chair sont indissociables l'une de l'autre [...] »

<sup>157</sup> « [...] comme un événement terrestre évidemment contingent [...] ». Esta afirmação de Husserl é destinada a discussão acerca do movimento da Terra, ou, mais especificamente, acerca das teorias que a consideram com um corpo dentre outros, por isto, ele prossegue: “[...] que poderia outrossim ter ocorrido em Marte ou Vênus [...] ” (« qui aurait tout aussi bien pu avoir lieu sur Mars ou Vénus. »). Nesta obra (“*L’arche-originare terre ne se meut pas*”), ele se ocupa em demonstrar que a Terra é o corpo-solo originário sobre o qual se fundam as percepções de movimento e repouso. Sobre isto conferir página 38 e seguintes.

<sup>158</sup> « [...] tout ce qui est nouvellement découvert comme possibilité du monde est lié au sens d'être déjà prêt. »

Todavia, se, por um lado estas investigações vieram corroborar teses já bem explicitadas, por outro, elas também anunciam novos problemas. “[...] o reconhecimento fundamental de outro sujeito é exatamente o reconhecimento de algo *como um corpo*” (SMITH, 2003, p. 220) <sup>159</sup>. Assim como descubro em minha *carne* um *organismo* (*Körper*), quando vislumbro o corpo do *outro*, suponho que ali também deve haver um *organismo*, todavia, este *outro eu* que ali reside, não o apreendo intuitivamente tal como os demais objetos a minha volta. É somente pelo vínculo consciência-corpo que há reciprocidade entre os seres participantes do mundo, em função dele que cada sujeito encontra o mundo e reconhece como o mesmo que possuem os demais sujeitos. É inevitável então perguntar: como se dá este reconhecimento?<sup>160</sup>

## 4.2 O problema do *outro*

O denso esforço de Husserl, em especial nas quatro primeiras “*Meditações Cartesianas*” visa demonstrar como o mundo se constitui na corrente dos meus vividos, na condição de objeto intencional. Eis em que sentido o resíduo último da *epoché* é o *ego puro*. Depois de haver suspenso os juízos a respeito do mundo, as descrições fenomenológicas nos remetem à evidência da minha vida de consciência, na qual o mundo é, vale para mim. Eu, *cogito puro*, experimento o mundo, o percebo e não há como agir em outro âmbito que não aquele de minhas *cogitationes*, é de mim que ele tira todo o seu sentido e validade para mim. Neste contexto, a relação entre os pólos da consciência, ou ainda, entre *noese* e *noema*, surge como fundamento do aparecer fenomênico. No limite, tal relação é o que esclarece o caráter propriamente intencional da consciência: ser sempre *de* alguma coisa.

Tudo isto é minuciosamente explorado por Husserl; porém uma questão permanece inevitável: como posso pensar os outros no mundo, senão enquanto meramente constituídos por mim? Como não findar num solipsismo? Afinal, um dos principais argumentos da *redução eidética* é o de que, ainda que as consciências alheias não existam, “[...] *minha* empatia e *minha* consciência em geral estão originária e absolutamente dadas, não apenas segundo a essência (*Essenz*), mas segundo a existência (*nach Existenz*)

<sup>159</sup> “[...] the fundamental recognition of another subject just is the recognition of something *as a body*.”

<sup>160</sup> O problema do *outro*, como se verá, é um passo complementar da *redução transcendental*. Todavia, ele foi designado para compor este último capítulo, pois pensar o *outro* necessariamente implica em pensar a concreção do ego, já que a *consciência transcendental*, enquanto absoluta, é dada numa unidade, ao passo que a *alteridade* indica multiplicidade.

(HUSSERL, 2006, p. 109)”.

Por outro lado, é certo que só se pode validar o mundo objetivamente (em sentido restrito) numa esfera *intersubjetiva*. Em outras palavras: só posso dizer que o mundo é objetivamente válido se assumo a possibilidade de uma comunidade intersubjetiva. Por isto é que tal ponto é sumamente importante para a fenomenologia, afinal, como neo-cartesiano que era, Husserl pretendia alcançar uma ciência rigorosa, fundada em pilares inabaláveis, que não poderiam sucumbir a um subjetivismo.

Há uma premissa necessária à compreensão deste tema tão complexo, qual seja, a compreensão da própria constituição objetiva. Ainda na *redução eidética*, eu somente posso suspender o juízo daquilo que me é próprio, que está na minha esfera de vinculação. Neste sentido, conforme Husserl, a partir da *análise intencional* se revelam “[...] *as potencialidades’ implicadas’* nas atualidades (estados atuais) da consciência” (HUSSERL, 2001, p. 86)<sup>161</sup>. Para o fenomenólogo (em regime de redução), o objeto se apresenta como *objeto intencional*. Isto significa que não se trata mais de um dado, de um fato fechado em si. Neste tipo de análise compreende-se o objeto tal qual é, a saber, a apresentação de um perfil que, por sua vez, guarda uma gama de outras possibilidades. Além das possibilidades contidas num modo de apresentação, há que se lembrar que um mesmo objeto se dá em vários modos distintos<sup>162</sup>.

A identidade do objeto é constituída por todas estas possibilidades, ainda que a consciência nunca as apreenda intuitivamente. A possibilidade de um objeto idêntico nos vários modos de consciência especifica-se em estruturas noemato-noéticas diferentes e especiais. A partir desta compreensão é possível perceber que uma individualidade, ou ainda, uma intuição empírica não é dotada de um conteúdo real. Ao contrário, atrás de todo fato há uma série de vivências essenciais, portanto, ele é obra da intencionalidade. Trata-se de um produto constituído pela síntese intencional, dotado de inúmeras possibilidades de atualização.

A *redução eidética* demonstra a incoerência de considerar fatos fechados em si. Tudo isto será bastante importante para a compreensão da constituição intersubjetiva, mas já se tem subsídios para compreender porque este tema é deixado de lado neste nível da *redução*.

---

<sup>161</sup> « [...] *les potentialités ‘impliquées’* dans les actualités (états actuels) de la conscience. »

<sup>162</sup> Sobre isso *vide* o exemplo da percepção de uma caixa, página 30 e seguintes.

Embora a *redução eidética* trate de tirar do mundo sua conotação naturalista, nela ainda não se desfez absolutamente da tese do mundo, no sentido de que ela tem como “guia” o *objeto intencional*, a individualidade por sua essência. Ou seja, ao lançar mão do recurso da ficção e assim variar as possibilidades do aparecimento se evidencia o *eidós* de um ou vários modos de consciência, ou ainda, o *incondicionado*. Os fatos particulares são exemplos de uma possibilidade pura, sempre se encaixam no *eidós* de um modo. Descrever o *eidós* dos modos possíveis e ainda o “*eidós ego*” (*incondicionado* necessário aos modos) é a tarefa da *análise eidética*. Por isto, ela somente pode dar conta daquilo que está na minha esfera de vinculação, isto é, nas *minhas cogitationes*. Husserl admite (em nota):

É preciso prestar atenção ao seguinte fato: na passagem do meu *ego* ao *ego* em geral, não se pressupõe nem à realidade nem a possibilidade de um mundo dos outros. A extensão do *eidós ego* é determinada pela variação do meu *ego*. Eu me modifico na imaginação, eu mesmo, eu *me* represento como diferente, eu não imagino “um outro”. (HUSSERL, 2001, p.124) <sup>163</sup>

É somente na *redução transcendental* que a constituição da *alteridade* será investigada. Mesmo diante dos avanços da *redução eidética*, Husserl não pode ignorar dois problemas: primeiramente que o outro está no mundo como um sujeito psicofísico; e, além disto, que o mundo da experiência seria um *em si* para os sujeitos que o percebem. A partir disto, a pergunta pela intersubjetividade penetra no que Husserl chama de “*teoria transcendental do mundo objetivo*”. O outro aparece como “condição de possibilidade” para se pensar um mundo “objetivamente” válido. Enfim, a *redução* não poderia cair num solipsismo, pois permanecer só não vai explicar a condição do mundo de ser experiência para qualquer *ego* possível.

Na *redução eidética*, me apercebo como *eu constituidor de mundo*. Por isto, na visada do objeto apreendo a mim mesmo. Porém, quando se trata do outro é uma intencionalidade particular, ele transgride meu *ego* se “refletindo” nele. Ao perceber o outro, me dou conta de que *ali* há um *outro eu*. O *alter ego* é a expressão do meu *ego* como *alteridade*.

O *outro* não pode simplesmente ser reduzido. Ao percebê-lo me dou conta de que (como se

---

<sup>163</sup> « Il faut faire attention au fait suivant : dans le passage de mon *ego* à l'*ego* en général, on ne présuppose ni la réalité ni la possibilité d'un des autres. L'extension de l'*eidós ego* est déterminée par la variation de mon *ego*. Je me modifie dans l'imagination, moi-même, je *me* représente comme différent. Je n'imagine pas 'un autre' ».

trata de um *outro eu*) ele traz em si a sua corrente de vividos, as suas vivências particulares que me são *estranhas*. Todavia, primeiramente, a *atitude transcendental* deve descrever a esfera do que *me é próprio*, portanto, do *não-estranho*.

No entanto, apesar da possibilidade de avanço na experiência do fenômeno do mundo com a abstração do que me é “estranho”, a saber, das “subjetividades estranhas” e da sua corrente de vividos “[...] minha vida permanece experiência do mundo e, portanto, experiência possível e real *disto* que nos é estranho” (HUSSERL, 2001, p. 162-63)<sup>164</sup>. Ou seja, ao ficar apenas com minha esfera de vinculações, me dou conta de que elas ocorrem no mundo, território das possíveis experiências do *estranho*. Sendo assim, me dou conta de que minhas estruturas implicam a coexistência de outros *egos*, já que meu próprio *ego* só pode ter experiência de mundo se participar de uma comunidade. De onde se segue que, para Husserl, a experiência do mundo interdita a hipótese do solipsismo. Além disto, no desvendar de um *outro eu* estão em jogo às próprias estruturas de constituição da minha subjetividade. Por essa razão, trabalhar-se-á aqui com a seguinte hipótese: quando se ocupa de caracterizar o sentido propriamente intencional da consciência — e que diz respeito ao primado da correlação — Husserl já assinala o caráter eminentemente intersubjetivo da mesma.

Segundo o filósofo, a explicitação cabal da experiência do *outro* é sumamente necessária para que o idealismo fenomenológico transcendental possa tornar-se plenamente transparente (HUSSERL, 2001, p. 241). No desenvolver da *quinta meditação*, diante desta condição estrutural, Husserl busca descrever o modo como se dá esta experiência do *outro*. Ele admite a impossibilidade de uma *percepção originária* do *alter ego*, o que de modo algum significa dizer que não se tem dele percepção de nenhum tipo. Ocorre que, num primeiro momento, só posso vê-lo como um objeto, já que aquilo que pertence a seu ser próprio não está acessível para mim — e nem poderia, pois se assim fosse, seríamos o mesmo, levando-se em conta que não haveria diferença entre nossas *correntes de vividos* —. Faz parte da idéia de um *alter ego* a impossibilidade de apreendê-lo na sua plenitude. A intencionalidade que me dá o *outro* não é imediata, ao contrário, é mediada por uma analogia. O *outro* não é um objeto, pois não posso prever o que dele se oculta na sua

---

<sup>164</sup> « [...] ma vie reste expérience du ‘monde’ et, donc, expérience possible et réelle de ce qui nos est étranger ». Esta passagem husserliana demonstra como o tema da intersubjetividade é importante ao da redução. Haja vista que sem desenvolver tal assunto não se pode falar de *redução transcendental*.

apresentação. Trata-se de uma ambigüidade: ao mesmo tempo em que é um correlato de mim, a *subjetividade estranha* é também um mistério.

Lembrando o que já dito anteriormente, quando estou diante de um objeto sob um perfil, posso supor outros perfis possíveis, deslocá-lo na percepção e, assim, constatar minha suposição com uma *intuição originária*. Do mesmo modo, posso conjecturar outros perfis em outros modos e verificá-los a qualquer momento. Há uma unidade entre estas apresentações. Assim também ocorre com a experiência do *outro*, com a devida ressalva das diferenças.

Em virtude do comportamento do *organismo* que me aparece, do *seu corpo*, posso lhe “transferir” minha estrutura e determiná-lo como um *alter ego*, porém, nunca poderei ter dele uma *intuição originária* em qualquer modo que seja. O que não significa que não posso ter intuição nenhuma, tendo em vista sua própria possibilidade estrutural. Neste caso, a associação se dá quando tal modo de aparecer, me “*lembra o aspecto que teria meu corpo se ele estivesse ali*”. Com isto e também com o meu corpo, como unidade sintética, torna-se possível à percepção assimiladora do corpo do *outro* como um organismo. Por aí já se entende que o meu *ego concreto* e o dos *outros* não estão separados no campo da associação e da apresentação.

Aliás, na apercepção de meu corpo já se manifesta o limite da exclusão meramente *eidética* da *redução* (a saber, enquanto exclusão daquilo que não é estranho). Para compreender esta afirmação, basta retomar uma das características distintivas do meu *organismo*, a saber, que o meu corpo, é único dentre os corpos do mundo que jamais pode ser plenamente percebido por mim. A partir disto me dou conta de que também eu sou “*estranho*” a mim. Se minha auto-apreensão é dada numa *carne*, a qual sempre me oculta uma parte, parece então que, paradoxalmente, me é familiar uma “certa estranheza” que inclusive me constitui.

Este paradoxo esclarece porque, a eliminação do “estranho” — da primeira etapa da *redução* — encontra como limite a experiência do ‘mundo’ enquanto experiência do que nos é estranho. Graças a este *organismo* em que me compreendo dou-me conta de que:

Eu, o “eu humano” reduzido (“o eu psicofísico”), sou, portanto constituído como membro do “mundo”, com uma “exterioridade”



múltipla; mas sou eu que constituo tudo isto, eu mesmo, na minha alma, eu carrego tudo isto em mim como objeto de minhas “intenções” (HUSSERL, 2001, p. 162)<sup>165</sup>.

Sendo assim, de acordo com os avanços da *redução eidética* e do desvendamento da percepção do *outro*, Husserl pode concluir que a *minha esfera primordial* também participa da sua constituição. As *nossas esferas originais* não se constituem como diferentes (como poderia parecer e, assim, causar uma porção de equívocos). *Eu* e o *outro* não somos, nem absolutamente o mesmo, nem radicalmente distintos. Tais compreensões estão imersas na *atitude natural*, tendo em vista que assumem o *ego* como um fato, como fechado em si mesmo na sua identidade ou diferença em relação a outrem.

Há uma constituição mútua, ou como diz Husserl, trata-se agora de um *nós transcendental*. Embora eu somente possa falar a partir da *minha própria esfera original*, sempre estarei diante de *um outro*, passível de algum tipo de apreensão. Da mesma forma, sempre poderei me compreender como *um outro* para um ego qualquer e, num certo sentido, para mim.

Todavia, Husserl ressalta: dizer que os *eus* estão interligados não se trata de um “prejuízo metafísico” do problema da intersubjetividade. Senão que tal afirmação exprime o conteúdo intencional da co-relatividade da idéia de mundo objetivo que se assume como *transcendência imanente*.

Tudo isto ficou elucidado anteriormente, na demonstração da possibilidade da intuição do *alter ego*. Enfim, já se compreende a intersubjetividade como conclusão necessária ao mundo que é constituído nas minhas vivências. Trata-se de um aglomerado de *objetos intencionais* que são o que são, também, graças a uma visada cultural, assim como possuem a característica de serem percebidos no *modo ali*.

Esta constatação aponta para uma outra consequência da *intencionalidade da consciência*: ela implica que, apesar do caráter constituinte da *consciência*, eu não crio o mundo, o encontro. Ora, por mais que eu deseje o surgimento de qualquer coisa, uma árvore, por exemplo, isto não ocorrerá. Ao menos não pela simples razão da minha vontade. Se as coisas se passassem deste modo, a *consciência* seria a “causa eficiente” de mundo, aquela

---

<sup>165</sup> « Moi, le ‘moi humain’ réduit (‘le moi psycho-physique), je suis donc constitué comme membre du ‘monde’, avec une ‘extériorité’ multipla ; mais c’est moi qui constitue tout cela, moi-même, dans mon âme, et je porte tout cela em moi comme objet de mes ‘intentions’ .»

que o produz, portanto, cumpriria o mesmo papel de um fundamento transcendente tal como um Deus<sup>166</sup>.

A própria dualidade da atividade sintética da consciência em síntese *ativa e passiva* já é suficiente para desmistificar essa compreensão<sup>167</sup>. Todavia, nem no caso da síntese ou constituição *ativa*, tem-se uma produção de mundo. Como diz Fragata, a constituição:

Trata-se, porém duma “atividade” característica que não significa uma produção no sentido vulgar, como se quiséssemos interpretar a “constituição” no sentido da escola neokantista de Marburg em que o mundo é uma mera produção da actividade do pensamento. A subjetividade transcendental cognoscitiva não é *matéria* na qual brota o “objeto”, mas apenas o poder eficiente, duma síntese unificadora dos “dados hiléticos” relativamente à designação do “objeto”. (FRAGATA, 1959, p. 153)

Neste sentido, se é verdade que o mundo, em seu caráter objetivo, é tributário da minha vida intencional, também é verdade que meus vividos são indissociáveis do mundo que eles visam. Ou seja, o *a priori* da correlação me apresenta também enquanto constituído, enquanto membro do mundo. Trata-se de uma via de “mão-dupla”, ou seja, de uma relação onde se encontra a síntese do sentido. Daí que se possa entender que nela emerge o *outro*.

De acordo com as conclusões necessárias obtidas nas análises *eidética e transcendental*, esta relação intencional não me constitui de um modo solipsista, mas sim, num *mundo objetivamente válido* para uma *comunidade cultural de mônadas*. A descrição fenomenológica nada mais é do que assistir como um espectador desinteressado este advento *noético-noemático* de sentido, onde eu e os outros estamos mergulhados e em constante comércio.

---

<sup>166</sup> Se a *consciência* cumprisse este papel de um fundamento absoluto transcendente, Husserl cairia no paradoxo do qual ele tenta se desfazer no já mencionado § 58 de “*Idéias I*”. Uma coisa seria a consciência tomada por um ser “divino” extramundano, e outra a consciência na sua relação *intencional* com o mundo. Assim, com esta “duplicação” (uma consciência intencional e outra “divina”), ter-se-ia dois *absolutos*, a saber, aquele do necessário correlato intencional do mundo e o do seu de um fundamento “causal-material”. Esta seqüência implica uma série de contradições. A primeira é que a consciência intencional não poderia mais ser caracterizada como absoluta, se por absoluto se compreende a realidade plena, ilimitada, essencial, que não depende senão de si mesma para existir (em oposição a todos os fenômenos que se mantêm dependentes, contingentes, relativos ou particulares). Como isto não é possível, dado que não se pode abrir mão do necessário *sujeito* dos atos nos quais o fenômeno do mundo se manifesta, então, a consciência enquanto fundamento transcendente teria de ser colocada fora de circuito, tal como se faz com a transcendência de Deus (Conferir HUSSERL, 2006, p. 133-34). Fica demonstrada assim, a absurdidade de tomar a consciência neste sentido.

<sup>167</sup> Sobre isto conferir página 101.

Portanto, o solipsismo transcendental ao qual somos induzidos nas primeiras incursões fenomenológicas, se desfaz. Não se pode mais pensar que o *eu* constitui o mundo e os sujeitos nele presentes de modo solipsista. Tal modo de pensar entraria em conflito com os avanços adquiridos até o momento, tomar esta postura implica em assumir que tanto o eu, quanto o objeto que ele constitui, no caso específico, o *outro*, são fatos fechados em si mesmos, por isto, radicalmente distintos e separados pelo abismo da dicotomia interioridade/exterioridade.

## CONCLUSÃO

Este trabalho tinha por objetivo principal compreender o estatuto do *transcendental* na fenomenologia de Edmund Husserl. O viés escolhido para se pensar esta questão foi o da relação entre *transcendental* e *natural*, analisada a partir do método da *epoché fenomenológica* e da *atitude transcendental* por ele obtida.

Logo na introdução, adiantou-se que uma tradução possível para o termo “*Einstellung*” é “orientação”, no lugar de “atitude”. Embora ao longo do texto ambas as opções tenham sido indistintamente usadas, agora o aprofundamento da investigação permite constatar que a versão portuguesa constitui uma opção interessante. Ela será útil na medida em que ajudar a esclarecer que a assunção da *atitude fenomenológica* não significa rechaçar um modo “espontâneo de operar”, mas sim, que uma conduta deve ser superada, uma maneira de dispor-se em relação a algo. A conduta a ser revista não é espontânea, na verdade, ela já é uma *tomada de posição* acerca do mundo. Por isto, de acordo com o que o primeiro capítulo deste trabalho demonstrou, é a *tese* que esta *atitude* ou *orientação* elabora que deve ser superada e não nossa relação imediata com o mundo.

Compreender bem o sentido desta superação proposta por Husserl foi de fundamental importância para salvaguardar qualquer má-interpretação da *redução fenomenológica* e de seus resultados. Em relação a isto, é bastante pertinente o seguinte comentário de Luft: “[...] reconhecer que todas as situações na atitude natural são guiadas por interesse, significa dar um passo além da atitude natural. Ainda, os elementos que motivam esta virada já devem estar presentes na atitude natural.” (LUFT, 2004, p. 204) <sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> “[...] the recognition that all situations in the natural attitude are guided by interests means stepping beyond the natural attitude. Yet, the elements that motivate this turn must already be present in the natural attitude.”

No âmbito *natural* já existem os elementos de acesso ao *transcendental*. As descrições do primeiro capítulo apresentam, já na vida natural (*im natürlichen Dasein*), o *cogito* imerso enquanto *forma tácita e fundamental de toda vida “atual”*. Ele está ali de modo irrefletido como a *intencionalidade* que ainda se desconhece, por isto, ela “[...] é primeiramente uma relação intra-mundana, pré-transcendental, um ‘fato natural’ [...]” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 109) <sup>169</sup>. É a isto que ignora a *atitude natural*. Isto indica que ela tem os recursos necessários para dar-se conta de que sua *tese* é equivocada e ingênua, que a dicotomia sujeito-objeto é insuficiente para explicar o mundo. Note-se a seguinte contradição: por um lado, ela “sabe” do *cogito* e da *intencionalidade*, mesmo que se trate de um saber intrínseco, *irrefletido* e, por outro lado, ainda assim ela, deliberadamente, coloca existência exterior nos objetos e, posteriormente a isso, se debate em vãs tentativas de dar conta desse exterior que ela mesma fixou.

Com estas análises não só ficou demonstrada a diferença entre âmbito *natural* e *tese da atitude natural*, como se tornou possível a apresentação da comunhão entre essencial e particular. Retomando o que já foi dito no sub-capítulo “o papel da imaginação na *epoché fenomenológica*”: “apesar de os fenômenos singulares não constituírem objetos para a investigação fenomenológica por serem contingentes, eles ainda assim, são as ‘fontes do conhecimento’”. O fato de os fenômenos singulares não poderem ser negados <sup>170</sup>, só vem a confirmar esta intimidade entre *transcendental* e *natural*. Os modos de presentificação de transcendências (a percepção, a memória, o sonho, o juízo, etc.) não são “dispensados” na investigação eidética, apenas a existência por eles visada na *orientação natural é posta fora de ação*. Por isso Ricoeur afirma que a fenomenologia “[...] é uma filosofia que mostra a inclusão do mundo — de seu ‘ser’, de seu sentido, das essências, da lógica, das matemáticas, etc. — no absoluto do sujeito” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. XXVIII) <sup>171</sup>.

Mais uma vez não é excesso reforçar que a *redução* tenta justamente “lembrar” a filosofia da união indissolúvel entre consciência e mundo, mediante a *intencionalidade*, e do falso problema que ela se colocou no período moderno com suas “teorias do conhecimento”.

<sup>169</sup> « L’intentionnalité est d’abord une relation intra-mondaine, prétranscendantale, un ‘fait naturel’ [...] »

<sup>170</sup> Negar os fenômenos singulares é permanecer na *orientação natural*, só que na posição contrária a uma afirmação dogmática. Nesta postura manifesta-se uma preocupação com a transcendência.

<sup>171</sup> « [...] est une philosophie qui montre l’inclusion du monde — de son ‘étant’, de son sens, des essences, de la logique, des mathématiques, etc. — dans l’absolu du sujet. »

Todavia, ainda que se tenha demonstrado que os elementos para assunção da *orientação fenomenológica* sejam fornecidos pela própria orientação a ser superada, uma dúvida permanece: dado que a *suspensão de juízo* da *epoché* faz adentrar no campo absolutamente necessário da *consciência transcendental* — campo este que sempre esteve aí como fundamento — porque o *transcendental* não se manifesta imediatamente, mas exige de nós o empreendimento de um difícil método? A necessária evidência deste campo transcendental faz parecer, numa primeira incursão, que ele jamais poderia ser confundido tal como aconteceu a *orientação natural*. Ainda quando tentava desfazer-se do psicologismo, Husserl afirmava que é um *non-sense* falar de *construção* de conceito, tanto mais se as essências forem assim designadas. De acordo com ele, a representação que temos de um conceito, como o de número, por exemplo, pode até ser um construto, mas o número mesmo independe das representações que fazemos ou deixamos de fazer acerca dele. O sentido do discurso aritmético, assim como de qualquer “conceito” no sentido de essência, situa-se *antes* de toda teoria. Sendo assim, reforça-se a indagação: porque no lugar de compreender as essências desde a nossa primeira *orientação* ao mundo, a história da filosofia é a da *atitude natural* com todos os seus problemas?

Na introdução desta pesquisa, em nota<sup>172</sup>, aparece uma ousada afirmação, a saber, que a intuição individual, nomeadamente a sensível, é o nosso único modo de acessar a essencial. Pretendia-se com isso afirmar que a primazia temporal<sup>173</sup> da intuição individual em relação a essencial nos é imposta. A despeito da primazia ontológica da intuição de essências, ela sempre nos aparece primeiramente.

Esta hipótese ganhou força a partir das afirmações feitas no último capítulo acerca da teleologia encontrada no mundo empírico. Parece que a *atitude natural* foi a resposta teórica a uma exigência do modo como nos encontramos constituídos<sup>174</sup>. De acordo com Husserl: “o andamento de fato de nossas experiências humanas é tal que obriga nossa razão a ir além das coisas dadas intuitivamente (as coisas da *imaginatio* cartesiana) e a lhes imputar uma ‘verdade física’” (HUSSERL, 2006, p. 111). Aqui ele permite concluir que o estatuto de nosso relacionamento com o mundo é necessariamente este de alguma

---

<sup>172</sup> Vide nota 6, página 11.

<sup>173</sup> Esta diferença entre a ordem temporal do nosso conhecimento das essências e a primazia ontológica delas é explicada no capítulo sobre a *redução eidética*. Conferir página 63.

<sup>174</sup> Tal modo pode ser pensado enquanto a concretização que o *ego* faz de si mesmo a partir de um esquema apodíctico. Sobre isso, vide capítulo sobre a corporeidade.

*orientação (Einstellung)* em relação a ele.

No caso da *orientação natural* de conhecimento, tem-se um modo essencialmente reflexivo de apreensão da experiência. Toda atividade cognitiva, seja puramente teórica ou prática, demanda reflexão. Sem ela, o que temos são vivências instantâneas, tanto em relação aos objetos externos quanto às sensações internas (sentimentos, imaginações, etc.). Sendo assim, não fosse à capacidade de refletir, não elaboraríamos ciência de nenhum tipo; talvez, nem mesmo arte, pois, ainda que retivéssemos mnemonicamente a experiência, não saberíamos o que fazer com os objetos, não poderíamos antecipar resultados de eventos; enfim, nossa lida com o mundo seria meramente instintiva. Todavia, não é isso que acontece. Ao contrário, contamos com ciência, filosofia, literatura, entre outras atividades. Elas acusam que o humano se vale da capacidade de desviar da experiência primitiva e transformá-la em objeto de análise. Neste sentido, a filosofia sempre pretendeu ser uma atividade de auto-reflexão, investigando os limites tanto do conhecimento quanto da ação humana.

O método fenomenológico proposto por Husserl também assume o seu caráter reflexivo; aliás, para ele, é apenas nesse registro que a fenomenologia pode se mover. Afinal, as percepções que visam ao próprio *eu* e seu *fluxo de vividos*, necessariamente são vivências reflexivas, pois são visadas do *eu* sobre *si* e, além disso, pressupõem a *mudança de olhar* de algo dado num momento da consciência para a consciência desse algo.

Segundo Merleau-Ponty, é justamente para compreender a *atitude natural* que a fenomenologia transcendental de Husserl — empenhada em dar conta de essências — a põe em suspenso. Como somos plenamente ser no mundo precisamos recusar nossa cumplicidade com ele, não para abandonar as certezas da vida natural, mas para entendê-las, pois elas não são tão evidentes quanto parece. Se, por um lado, a fenomenologia “é a ambição de uma filosofia que seja uma ‘ciência exata’<sup>175</sup> [...]”, por outro, ela “[...] é também um relato, do tempo, do mundo ‘vividos’” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 7).

No prefácio à “*Fenomenologia da percepção*” encontra-se um bom encaminhamento aos

---

<sup>175</sup> De acordo com o que foi explorado no sub-capítulo sobre a “exclusão do âmbito eidético da *epoché*”, sabe-se que, na verdade, o objetivo husserliano não era de exatidão, mas de uma ciência intuitivo-descritiva. Quando Merleau-Ponty faz esta constatação, o faz dando a entender que é apenas para contrapor o caráter de apodicticidade pretendido pela fenomenologia ao objeto de suas descrições. Todavia, este “descuido” com o texto husserliano é perigoso se for ele o responsável pelas críticas à *redução* (apresentadas na nota seguinte).

questionamentos anteriores. Merleau-Ponty é claro: sem “idealizar” não se consegue conhecer nossa *essência* tal como ela se lança para o mundo. Em função de nossa união intrínseca com ele, a *essência* constitui o meio para compreender este nosso engajamento, ela seria a rede que busca as relações vivas da experiência<sup>176</sup>.

Ora, querer que o transcendental se manifeste imediatamente é supor que não haveria diferença de modo de doação entre consciência e mundo. Não obstante estas duas partes serem *momentos* de um mesmo todo e inseparáveis entre si<sup>177</sup>, elas também são, por princípio, diferentes. A consciência, na sua imanência, não deixa de ser uma transcendência no sentido de que ela se excede no mundo cambiante. De acordo com Merleau-Ponty, esta teleologia da consciência da qual Husserl fala constitui em reconhecê-la como projeto do mundo, destinada incessantemente a ele, embora sem abraçá-lo ou possuí-lo (e não na duplicação da consciência num fora que lhe doe sentido, como poderia parecer).

Além disto, a designação da *consciência* enquanto *fluxo*, também indica que nossa relação com o mundo, imediata ou teórica, é um constante escoar. Já na forma básica de o acessarmos encontramos esta característica: “[...] percepção mesma é o que é no fluxo constante da consciência, e é ela mesma um fluxo constante: o agora da percepção se converte sem cessar na consciência subsequente de um passado recente, e ao mesmo tempo um novo agora já desponta [...]” (HUSSERL, 2006, p.98).

É essencialmente num *vazio* e numa *vaga distância* que os vividos se oferecem ao olhar do investigador e, nesta primeira apreensão, são inúteis para uma constatação singular ou eidética. Todavia, nesta própria essência de seu modo *vago* ou *vazio* de se dar surge a mais plena clareza. A fenomenologia pretende fixar *conceitualmente* ou terminologicamente as *visões de essência* imediatas, intuídas em dados exemplares da *consciência transcendental*

---

<sup>176</sup> Em relação a isto, Merleau-Ponty concorda com Husserl, todavia, não se pode omitir que, apesar deste esclarecimento, o filósofo francês encontra um limite para a *epoché*: a *redução*: em todos os seus níveis, é sempre *eidética*. Isto significa dizer que a fenomenologia pretende apenas conhecimentos essenciais e que a universalidade fática é transfigurada em universalidade essencial. Na visão merleau-pontyana, o problema desta constatação é que a fenomenologia assim considerada ainda comunga, de algum modo, com o *télos* das teses idealistas de pretender a coincidência absoluta da consciência reflexiva consigo mesma. Empreender descrições *essenciais* constitui uma infidelidade com a experiência do mundo, significa investigar *o que o torna possível*, no lugar de perguntar *o que ele é*, por isto, “[...] o método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível sobre o real” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 17).

<sup>177</sup> Sobre isso *vide* página 32.



*pura*. Ela pretende ser puramente descrição, então, quando se inicia, seus conceitos devem estar em fluxo, progredindo junto com as análises da consciência. Somente num estágio muito avançado se pode contar com terminologias definitivas. “A clareza não exclui certo halo de indeterminidade. A tarefa a ser então empreendida é a maior determinação ou clarificação desse halo (...)” (HUSSERL, 2006, p. 192).

O desenvolvimento da fenomenologia e da sua *atitude transcendental* não poderia ser diferente do objeto de suas próprias descrições<sup>178</sup>. Sendo assim: “a relação ao mundo, tal como se pronuncia infatigavelmente em nós, não é nada que não possa ser esclarecido por uma análise: a filosofia não pode senão recolocá-la sob nosso olhar, o oferecê-la à nossa constatação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 18)<sup>179</sup>.

De acordo com Ricoeur para compreender o caráter descritivo da fenomenologia é chave o conceito de inexactidão, pois os momentos abstratos nela investigados “[...] não se prestam a uma construção dedutiva porque suas essências são *inexatas*: este caráter implica, portanto que a fenomenologia descreve e não deduz.” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. 234)<sup>180</sup>.

Feita esta digressão já é possível voltar ao ponto de partida deste problema, a saber, a intimidade manifesta entre *transcendental* e *natural*. Se ela não for devidamente explicitada, abrem-se espaços para os questionamentos anteriormente feitos acerca do paradoxo entre a necessidade de um empreendimento fenomenológico “não natural” e a evidência das essências encontradas e descritas pelo método.

O aparecimento da intencionalidade antes da *redução*<sup>181</sup> faz dela o “resquício” que fundamenta esta necessidade de reduzir a *tese da atitude natural*, ela é o “ponto seguro” — numa comparação com a busca cartesiana das “*Meditações Metafísicas*” — a partir do qual Husserl pode iniciar a *epoché*. Este método nada mais é do que uma tentativa de voltar à própria intencionalidade, da qual a *ingenuidade natural* se afasta. De acordo com Paul Ricoeur: “[...] a intencionalidade pode ser descrita antes e depois da redução

<sup>178</sup> Isto explicita também o tamanho infindo da tarefa fenomenológica

<sup>179</sup> « Le rapport au monde, tel qu’il se prononce infatigablement en nous, n’est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse : la philosophie ne peut que le replacer sous notre regard, l’offrir à notre constatation. »

<sup>180</sup> « [...] ne se prêtent pas à une construction déductive parce que ses essences sont *inexates* : ce caractère implique donc que la phénoménologie décrive et ne déduise pas. »

<sup>181</sup> Manifestado nas análises acerca do conceito de *atitude natural* do primeiro capítulo.

fenomenológica: antes, ela é um encontro; após, ela é uma constituição [...]” (RICOEUR in: HUSSERL, 1950, p. XX) <sup>182</sup>.

Foi enunciado, no terceiro capítulo, que, apesar da passagem à *redução transcendental*, o mundo permanece como antes. Já no sub-capítulo sobre o resíduo da *epoché*, foi explorada a incompatibilidade entre consciência e realidade. Além disto, desde o início deste trabalho se anuncia a *intencionalidade da consciência*. Se toda a consciência é sempre *de* algo, ela sempre “se transcende” no objeto e o mundo é seu correlato *noemático*, a ela pertence necessariamente (como visto, sempre haverá mundo ainda que realidade seja aniquilada). Dadas estas premissas e somadas a elas a afirmação husserliana de que a formação de um todo só é possível quando suas partes são essencialmente equivalentes, chega-se à conclusão de que o mundo, no sentido fenomenológico, é da mesma ordem da consciência, a saber, *irreal*.

A partir disso começa a se configurar o estatuto desta relação entre *transcendental* e *empírico*. Moura afirma que é perigosa esta promiscuidade entre estes dois âmbitos e que ela ameaçaria a novidade da *redução*. Segundo ele, o estatuto do transcendental se obscurece com o surgimento de uma subjetividade que é parte do mundo, dado que o ego transcendental, por princípio, estaria sempre fora do mundo (MOURA, 2006, p. 39). Todavia, na sua investigação sobre o “modo de ser” dessa subjetividade transcendental, ele conclui que, se a *redução transcendental* apresenta os vividos da consciência pura como *irrealidades*, então, o estatuto do modo de ser da subjetividade parece depender do sentido delas.

Husserl confirma esta análise, para ele “[...] o subjetivo é uma irrealidade. Realidade e irrealidade se co-pertencem essencialmente na forma realidade e subjetividade, aquilo que reciprocamente se exclui e, por outro lado, essencialmente se exige” (HUSSERL *apud* MOURA, 2006, p.45). Por isto, ele caracteriza a consciência como uma *transcendência de inerência irreal* (*irreellen Beschlosseneins*) <sup>183</sup>.

A *epoché transcendental* pratica a *redução* em relação à realidade, mas conserva os *noemas*, sua unidade e o modo como se é consciente do real. Ao descrever a

---

<sup>182</sup> « [...] l’intentionnalité peut être décrite avant et après la réduction phénoménologique : avant, elle est une rencontre ; après elle est une constitution [...] »

<sup>183</sup> Sobre isto conferir §11 das “*Meditações Cartesianas*” (HUSSERL, 2001, p 55).

consciência<sup>184</sup>, manifesta-se imprescindível falar de *noema* e de constituição. Portanto, na análise da consciência está implícita a descrição de todo *mundo natural* na medida em que ele é a forma como o noemático é visado, a objetividade da consciência enquanto tal.

A análise que fazemos da experiência vivida, do mundo e do sujeito pode se dar em dois sentidos: o da *atitude natural* e o da *atitude transcendental*. Porém, é somente nesta primeira que os âmbitos propriamente natural e transcendental são pensados como antagônicos. Na verdade, quando se adentra na fenomenologia, compreende-se que, muito longe disto, eles se complementam. Por isto, com a *redução* “não se fez uma ‘reviravolta’ (*umgedeutet*) na interpretação da efetividade real, nem se chegou a negá-la, mas se afastou uma interpretação absurda, que contradiz o sentido, clarificado em evidência, que lhe é *próprio*” (HUSSERL, 2006, p. 129).

Pensar a efetivação, a concreção, da *consciência transcendental* é uma tarefa importante na medida em que quem empreende o método fenomenológico, do início ao fim (da redução à descrição), é um homem natural, inserido num espaço e num momento histórico. Como afirma Onate, apesar da contingência do sujeito psicofísico, a assimilação entre ele e o eu transcendental é completa “[...] bastando executar a atitude natural para que se descubra o primeiro e efetuar a atitude transcendental para que se vislumbre o segundo” (ONATE, 2006, p. 160).

Esta espécie de “*intimidade*” entre *natural* e *transcendental*, Husserl não poderia e sequer pretendeu negar, tal como demonstraram as análises da *corporeidade* e da *intersubjetividade*. A novidade da fenomenologia é a de não ter tomado esta “consciência transcendental” ao modo de um idealismo vulgar, como se ela fosse o fundamento transcendente de mundo. Contrariamente a isto, Husserl assume que um dos encaminhamentos teleológicos da consciência é a *encarnação* do *ego puro* em um *ego empírico*, dotado de um *corpo*. Tal concessão confirma que o fundamento transcendental dos fenômenos não está “fora” do mundo, mas imanente a ele. Afirmar que existe uma atividade constituinte é o mesmo que afirmar o constituído, eles se co-pertencem.

---

<sup>184</sup> Tal como se demonstrou no ponto 3.3 (Intencionalidade e breves incursões acerca da temporalidade).

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

CARMAN, Taylor. The body in Husserl and Merleau-Ponty. **Philosophical Topics**. Vol. 27, No. 2 (Fall 1999): 205–226.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRAGATA, Júlio, S. J. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

HOUSSET, Emmanuel. **Husserl et l'énigme du monde**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. (Gesammelte Schriften 5).

\_\_\_\_\_. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Idées directrices pour une phénoménologie** : Tome premier — Introduction a la phénoménologie pure. Traduit de l'allemand par Paul Ricouer. [s.l]: Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures** : Livre second — Recherches pour la constitution. 2 ed. Traduit de l'allemand para Éliane Escoubas. Paris :PUF, 1996.

\_\_\_\_\_. **Investigaciones Lógicas.** Versión española de Manuel g. Morente y José Gaos. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

\_\_\_\_\_. **L' arche-originaire Terre ne se meut pas.** Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature. Traduction de l'allemand par D. Franck, D. Pradelle et J. -F. Lavigne. Paris: Éditions de Minuit, 1989.

\_\_\_\_\_. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.** Traduit de l'allemand et préfa'ce par Gérard Granel. França: Éditions Gallimard, [s.d].

\_\_\_\_\_. **L'idée de la phénoménologie.** Cinq leçons. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. 8 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

\_\_\_\_\_. **Méditations cartésiennes.** Introduction à la phénoménologie. Traduit par G. Peiffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. **Philosophie première.** Deuxième Partie. Theorie de la réduction phénoménologique. Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris : Épiméthée, 1972.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.** França : Vrin, 1930.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia.** Tradução de Armando Rodrigues. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1954.

LUFT, Sebastian. Husserl's theory of the phenomenological reduction: between life-world and cartesianism. **Research in phenomenology**, Netherlands, v. 34, p. 198-234, 2004.

MARTIN, Javier San. Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía. **Phainomenon.** Boletim Ibérico de Fenomenologia. Número 7, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza.** Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Phénoménologie de la percetion.** [s.l.]: Éditions Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. **Textos escolhidos.** Tradução de Marilena Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **A crítica da razão na fenomenologia.** São Paulo: Nova Stella Editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. Husserl: significação e fenômeno. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.1, p. 37-61, 2006.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e crise.** Ensaio de história de filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso editorial e Editora da UFPR, 2001.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de eu puro: originalidade e impasses. **Percursos na história da filosofia**, Cascavel, Paraná: Edunioste, p. 155-168, 2006.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Husserl.** Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SMITH, A. D. **Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations.** Londres: Routledge, 2003.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia.** Tradução: Alfredo Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.